KEMENTRIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

UNUSIA

Prosiding

INTERNATIONAL SYMPOSIUM

Pengantar:
Dr. Hilmar Farid
Dirjen Kebudayaan, Kemendikbudristek RI

Keynote Speakers:
Prof. Azyumardi Azra, CBE
Prof. Michael Feener

Editor:
Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum
Dr. Fariz Alnizar

"COSMOPOLITANISM OF ISLAM NUSANTARA: SPIRITUAL TRACES AND INTELLECTUAL NETWORKS ON THE SPICE ROUTE"

30-31 August 2021, Jakarta

Prosiding

INTERNATIONAL SYMPOSIUM

"COSMOPOLITANISM OF ISLAM NUSANTARA: SPIRITUAL TRACES AND INTELLECTUAL NET-WORKS ON THE SPICE ROUTE"

30-31 August 2021, Jakarta

Pengantar:
Dr. Hilmar Farid
Dirjen Kebudayaan, Kemendikbudristek RI

Keynote Speakers:
Prof. Azyumardi Azra CBE
Prof. Michael Feener

Editor:
Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum
Dr. Fariz Alnizar

PROSIDING

Tim Pengelolaan Abstrak, Paper dan Prosiding International Symposium:

Supervisor: Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum (Dekan Fak. Islam Nusantara, UNUSIA)

Koordinator: Dr. Fariz Alnizar (FIS UNUSIA)

Anggota:
Dr. Ahmad Ginanjar Sya'ban
Dr. Ali Abdillah
Dr. Ayatullah
Riri Khoeriyah, MA
Idris Marsudi, MA

Tim Reviewer:
Profesor Dr. Semiarto Aji Purwanto (Koordinator, Asosiasi Antropologi Indonesia-AAI)
Dr. Andi Achdian (Masyarakat Sejarawan Indonesia-MSI)
Muhammad Nida' Fadlan, M.Hum. (Masyarakat Pernaskahan Nusantara-MANASSA)
Dr. Pudentia MPSS (Asosiasi Tradisi Lisan-ATL)
Dr. Gatot Ghautama (Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia-IAAI).
Hamdani, PhD. (FIN UNUSIA)
Dr. Ngatawi Al Zastro (FIN UNUSIA)
Dr. Ahmad Suaedy (FIN UNUSIA)
Dr. Amin Mudzakkir (BRIN)
Dr. Maria Ulfah Anshor (FIN UNUSIA)
Dr. Zacky Umam (UI)
Ulil Abshar Abdalla (FIN UNUSIA)

Penyelaras dan koreksi bahasa:
Nurlaely Masruroh

Layout:
Ahmad Muhajirin

Prosiding International Symposium on "Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route". 30-31 August 2021, Jakarta.

diterbitkan oleh
Fakultas Islam Nusantara – Universitas Nahdlatul Ulama, Jakarta
Bekerjasama dengan Dirjen Kebudyaan – Kementrian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi RI. Jakarta 2022.

UCAPAN TERIMA KASIH

Dekan Fakultas Islam Nusantara UNUSIA

Assalamualaikum wr. wb.

Alhamdulillah wa syukrulillah kami haturkan kepada Allah SWT atas terbitnya Prosiding International Symposium on "Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route" yang telah diselenggarakan di Jakarta pada 30-31 August 2021. Program ini terselenggara atas kerjasama Fakultas Islam Nusantara - Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (FIN-UNUSIA) dengan Dirjen Kemendikburestik RI.

Pertama-tama, izinkanlah saya atas nama pribadi dan seluruh civitas academica Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta khususnya Fakultas Islam Nusantara mengucapkan terima kasih dan mengungkapakan kebahagiaan kami yang luar biasa atas terselengerakannya rangakaian acara simposium internasional ini, 30-32 Agustus 2021.

Yth. Bapak Menteri Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi. Bapak Nadiem Anwar Makarim, B.A., M.B.A.

Yth. Ketua Umum PBNU Bapak Profesor KH. Said Aqil Siraj

Yth. Dirjen Kebudayaan Kementrian Dikbudristek, Bapak Dr. Hilmar Farid dan seluruh pejabat dan staf Kemendinkbudristek RI

Yth. Para narasumber, nasional maupun internasional yang tidak mungkin saya sebut satu per satu. Kami ucapkan terima kasih yang sertinggi-tingginya atas kesediaan waktu, pikiran dan intelektualitas untuk memberikan pemikiran dalam forum yang kami selenggarakan ini.

Yth. Bapak Rektor UNUSIA Prof. Dr. Ir. H. M. Maksum Machfoedz, M.Sc. dan para pejabat UNUSIA, para dosen serta seluruh civitas academica UNUSIA

Kepada para *submitter* abstract dan presenter simposium yang terhormat.

Yth. Bapak Warek I Universitas Indonesia, Prof. Dr. rer. nat. Abdul Haris, serta seluruh civitas Akdemica Universitas Indonesia

Seluruh hadirin dan hadirat yang hadir langsung atau luring maupun daring di seluruh dunia, dan pelosok Indonesia,

Serta seluruh anggota panitia dan civitas academica UNUSIA Jakarta yang kami cintai dan kami hormati.

Ada sejumlah rangkaian acara yang mendahului simposium internasonal ini, yaitu di antaranya serangkaian Kuliah Umum dan Debat Akademik berbagai aspek tentang Islam nusantara yang bisa kita simak secara lengkap di situ https://symposium.unusia.ac.id/ dan https://fin.unusia.ac.id/

Dua acara tersebut dimaksudkan untuk memberikan gairah kepada publik dan kami sendiri utk meningkatkan energi kami dan meningkatkan kajian dan keilmuan kami.

Bersamaan dengan kegitan ini juga terdapat kegiatan kami yang lain, yaitu Pameran Jalur Rempah Nusantara, di dalamnya ada khusus segmen tentang Rempah Islam Nusantara terutama era pra kolonial. Dalam pameran ini kami menampilkan di antaranya naskah-naskah berbahasa Arab tentang rempah yang ada sebelum era kolonial, baik di Timur Tengah maupun di Eropa dan di wilayah lainnya seperti India, Cina, Nusantara sendiri.

Jauh sebelum datangnya Eropa ke Nusantara, di Timur sendiri rempah sudah tersebar dan menjadi kajian intelektual dalam berbagai aspek kehidupan seperti kesehatan, kuliner dan kedokteran. Tema ini akan menjadi salah satu tema utama kajian kami ke depan.

Simposium International 2021 ini yang mengambil tema *"Cosmopolitanism Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route"* yang diselenggarakan oleh Fakultas Islam Nusantara-UNUSIA ini adalah kelanjutan dari Simposium Nasional 8 Februari 2020 di kantor PBNU yang mengambil tema "*Islam Nusantara dan Tantangan Global*" pada 8 Februari 2020.

Tantangan global yang dimaksud adalah ancaman terhadap kemanusiaan, perdamaian, menguatnya sektarianisme, rasisme, dan radikalisme agama di berbagai belahan dunia serta kemiskinan dan kesenjangan.

Semula simposium internasional ini direncanakan diselenggarakan Oktober 2020 di Lampung bersamaan dengan Muktamar NU ke-34. Namun, pandemi covid-19 berdampak sangat serius terhadap kehidupan masyarakat bukan hanya skala nasional Indonesia melainkan di seluruh dunia sehingga baru bisa dilaksanakan hari ini dan besok.

Di luar dugaan bahwa antusiasme dan partisipasi dari para intelektual, akademisi, budayawan, serta aktivis luar biasa. Di antaranya ditunjukkan oleh minatnya yang besar dari para *submitter* abstrak dan presenter yang mencapai angka 168 abstrak.

Namun, karena keterbatasan waktu dan topik meskipun via daring maka kami hanya mengambil 70 abstrak untuk kemudian diminta dipresentasikan pada tanggal 30-31, hari ini dan besok.

Simposium internasional ini juga melibatkan 24 narasumber dan 11 moderator serta 15 fasilitator nasional dan internasional belum termasuk kepanitian resmi yang juga melibatkan personil kementrian kemendikbudristek.

Kami sangat bahagia bisa menyajikan intelektual berreputasi internasional di antaranya Profesor Michael Feener, Guru Besar Humaniora di Pusat Studi Asia Tenggara Universitas Kyoto, Jepang, dan Profesor Azyumardi Azra, CBE., Guru Besar Sejarah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai Keynote Speaker, serta para narsumber bereputasi internasional di antaranya Profesor Peter Carey, Guru Besar

Sejarah pada Universitas Indonesia, Jakarta; Dr. Mahmood Cooriathodi, dosen dan peneliti senior pada Leiden University, Belanda, dan lainnya.

Secara sangat serius kami melakukan seleksi abstrak-abstrak tersebut dengan kriteria yang ketat. Kami melibatkan dan didukung oleh 5 (lima) asosiasi ilmu pengetahuan, yaitu Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI), Asosiasi Antropologi Indonesia (AAI), Masyarakat Pernaskahan Nusantara (MANASSA), Asosiasi Tradisi Lisan (ATL), serta Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia (IAAI).

Paper-paper hasil presentasi tersebut akan diterbitkan baik dalam bentuk prosiding, maupun buku dan di jurnal. Tentu sesuai dengan kriteria masing-masing jenis penerbitan tersebut. Sedangkan bagi mereka yang abstraknya tidak lolos bisa mengikuti lengkap simposium ini secara gratis cukup dengan melakukan regristasi.

Kami mengucapkan terima kasih atas keterlibatan dan dukungan para pimpinan dan anggota lima asosiasi ilmu pengetahuan tersebut.

Terima kasih juga kami sampaikan kepada Keluarga Besar Universitas Indonesia dan Bapak Rektor dan Wakil Rektor 1 yang telah dengan penuh mendukung acara ini.

Juga kepada direktur Makara Arts Centre Universitas Indonesia, Bapak Dr. Zastro Al Ngatawi yang telah bukan hanya menyediakan tempat tetapi juga mendukung dan membantu sepenuhnya acara ini.

Dengan tema ini, melalui simposium internasional ini kami ingin memperkuat perspektif, memperkokoh epistemologi, serta mendorong tradisi riset yang lebih kuat di bawah tema Islam Nusantara secara akademik.

Dalam waktu yang sama kami juga ingin membangun suatu paradigma ilmu pengetahuan yang berbasis pada tradisi kenusantaraan, keislaman, dan dinamika sosial politik dan ekonomi. Atau agama sebagai garda transformasi untuk kesejahteraan masyarakat dan perdamaian dunia.

Sekali lagi terima kasih atas partisipasi semua pihak, juga para perserta daring maupun luring simposium internasional ini. Semoga bermanfaat dunia dan akherat bagi kita semua

Wallahul muwafiq wal aqwamit thoriq
Wassalamualaikum wr. Wb.

Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum

Kata Pengantar

Sejak 2017 Direktorat Jenderal Kebudayaan membuat program khusus mengenai Jalur Rempah. Salah satu tujuannya adalah untuk mendaftarkan tapak-tapak sepanjang Jalur Rempah sebagai Warisan Dunia di UNESCO. Rangkaian seminar dan pertemuan digelar dari Papua sampai Aceh, untuk membahas berbagai aspek Jalur Rempah dalam periode yang berbeda-beda. Jika pada awalnya ada anggapan bahwa Jalur Rempah ini identik dengan kedatangan orang Eropa ke Nusantara, maka dari berbagai temuan dan penelitian yang dilakukan terlihat bahwa jauh sebelum kedatangan orang Eropa sudah ada jalur pelayaran yang membentang dari perairan timur Nusantara, melewati Samudera Hindia, sampai pantai timur Afrika. Dari berbagai temuan dan penelitian juga terungkap bahwa Jalur Rempah bukan hanya jalur bagi perdagangan rempah tapi juga jalur pengetahuan dan kehidupan spiritual. Dimensi ini sangat penting untuk memahami perkembangan Jalur Rempah dari waktu ke waktu.

Simposium Internasional dengan tajuk "Cosmopolitanism of Islam Nusantara" secara khusus mendalami jejak spiritual dan jaringan intelektual yang terbentuk di sepanjang Jalur Rempah. Tema yang diangkat cukup bervariasi dengan pendekatan yang bervariasi pula, sehingga tepat jika disebut sebagai sebuah upaya interdisipliner, melibatkan keahlian di bidang arkeologi, sejarah, antropologi, filologi, geografi, sastra, kajian gender, tradisi lisan, dan lain sebagainya. Para pembicaranya juga datang dari berbagai latar keilmuan. Sebagian bekerja di perguruan tinggi dan lembaga penelitian, sebagian lainnya aktif dalam kehidupan publik dan organisasi sosial, yang membuat sudut pandangnya semakin beragam. Tentu ini sangat menguntungkan mengingat Jalur Rempah adalah subyek yang sangat kompleks dan memerlukan sudut pandang yang beragam.

Fokus tentang Islam membawa kita kepada berbagai sumber yang tidak banyak digunakan sebelumnya, seperti sastra ajaib dari Timur Tengah, berbagai naskah Nusantara, dan juga tinggalan arkeologis. Tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa Islam berperan sangat penting dalam membentuk kosmopolitanisme Nusantara di masa itu. Pelabuhan yang terpencil sekalipun menjadi rumah bagi berbagai sukubangsa dan agama, dan ditandai dengan adanya rumah-rumah ibadah untuk berbagai agama. Inilah bukti sejarah bhinneka tunggal ika yang paling konkret. Setiap agama dan peradaban besar yang masuk ke Nusantara berhadapan dengan karakter bhinneka sehingga mengalami akulturasi. Dalam berbagai kasus karakter Nusantara ini sangat kuat mewarnai agama dan peradaban besar yang datang.

Saya berterima kasih kepada semua pihak yang terlibat dan mendukung penyelenggaraan simposium ini. Berharap berbagai temuan yang dihadirkan dan kesimpulan penelitian yang disampaikan dapat memperkuat body of knowledge tentang Jalur Rempah dan juga menjadi landasan bagi produksi pengetahuan lebih

lanjut. Saya juga berharap semakin banyak ahli dan praktisi yang bisa terlibat dalam percakapan ini, menghidupkan kembali interaksi spiritual dan intelektual yang mewarnai Jalur Rempah di masa lalu.

Dr. Hilmar Farid

Dirjen Kebudayaan Kemdikbudristek

Term of Reference

Background

The dynamic interaction of societies over the course of history in maritime Southeast Asia (Nusantara) in general and the Indonesian archipelago in particular has affected the ability of its people to live in coexistence. The interoceanic trade route has been interwoven with cultural exchanges in many ways for centuries. People's hospitality, as evidenced in today's life, was an inseparable form of cosmopolitanism that facilitated its relationship in the past with other people from many parts of the world. For example, before the coming of Islam to the region, Javanese society had interacted with various groups of "nations" such Champ, Kalingga, North India, Srilanka, Bengal, Tamil, Malay, Karnataka, Pegu (Burmese) and Cambodia (Lombard, 2005:19). In the ports of Nusantara, all traders were welcomed and basically no people were rejected because of different religion. In Malacca, according to Tomé Pires (d. 1540), foreigners from many parts of the world such as Gujarat, Bengal, Tamil, Siam, China, Ethiopia, Armenia had visited the important port of Malay Peninsula. They joined Malays, Buginese, as well as traders from Luzon and Ryukyu islands (Lombard, 2005: 7). A.B. Lapian identified a similar trend regarding the openness of coastal or maritime society to external elements in Samudera Pasai, Aceh, Demak, Gresik, Tuban, Cirebon, Banten and Ternate (Lapian, 1992: 27).

As part of the trading society, the Nusantara people have been accustomed to deal with various people and different cultures. The ability to live in coexistence has been forged through a long history of acceptance of many religions among the Nusantara people such as Hinduism, Buddhism, Islam and Christianity. These religions have lived and developed in a relatively tolerant atmosphere. Unlike European and Middle Eastern medieval history, there was no evidence of serious interreligious conflict during the reign of Sriwijaya and Majapahit Kingdom. The religious tolerance was shown by the Majapahit administration through the appointment of several public officials who had the responsibility to promote a variety of religions (Munandar, 2008:7). In a certain period, tolerance and inclusiveness were influenced by traders and travelers who visited the region for centuries. They frequently taught lessons to locals by the fact that they usually came from mixed marriage, mastering many languages, inclined to live in diverse society, and were syncretic, open to any culture and accepting of universal ideologies (Lombard, 2005:28).

An interesting clue but still vague indication of how the rulers in Nusantara welcomed and opened the spirit of tolerance to build a 'multicultural society' was probably shown by the King of Sriwijaya, whose kingdom had been known as the

center for learning of Buddhism in the 11th century of Southeast Asian society. S.Q. Fatimi (1963) wrote that one of the king from Nusantara sent a letter to Umar b. Abdul Aziz (99/717-102/720), one of the Umayyad caliphs, conveying a peaceful massage in the 8th century. This ruler asked the Caliph to send knowledgeable people capable of teaching Islam and its law. The king's request, as reported by Ibn Taghribirdi (d. 1470), was conveyed together with a lot of souvenirs of Nusantara's treasures such as fragrance, sapodilla, incense and camphor (Azra, 2013:29). The letter was probably not a surprising request since the Sriwijaya kingdom had interacted with Muslim fellows from the Middle East and the king welcomed or allowed Islam in his territory (Azra, 2013:25). Moreover, there are reports that the Sriwijaya rulers employed many Muslim delegates to conduct a diplomatic mission with the Chinese rulers in the 10th to 12th century (Azra, 2013:26).

Transregional adventures of Nusantara sailors also characterize the cosmopolitan view of people who dominated naval navigation and explored seas since the first AD. According to Brissenden, the earliest evidence of Nusantara trading activity comes from Rome in the first century BC. Through the city, Nusantara sailors/traders at that time operated a regular route across the vastness of the Indian ocean to Madagascar, carrying cargoes of cinnamon. From the island and through the ports of East Africa, the cinnamon was transported by mainland traders, eventually reaching the voracious spice market of the Roman Empire (Brissenden, 1976: 65-66). Oliver Wolters in the 'Early Indonesian Commerce' (1967) believes that in the 5th to 6th century of Asian maritime trade, Nusantara people who were historically known as 'kun-lun traders' took control over the naval expedition to China. Robert Dick Read also found that in the 7th century, the Kun-lun people annually sailed to Canton or China (Dick-Read, 2005:59). No wonder when he argued that it is difficult to deny that Kun-lun took control over the sea line from China to Sumatera and from Sumatera to southern India and probably from the southern India to the Horn of Africa (Dick-Read, 2005:63).

Based on the above description, the characteristic of cosmopolitan society was practiced by the Nusantara people. There is evidence that it experienced an increasing trend after the coming of Islam in the archipelago. As Bryan Douglas Averbuch (2013) argues, Islamicate societies in maritime Southeast Asia had been formed after the onset of new contact between the Islamic world and the peoples of the tropical Pacific Rim. The desire of Near Eastern elite to possess and consume many kinds of spices from the Nusantara archipelago helped to define the cosmopolitan culture of early Islamicate societies in the region. Trade in tropical luxuries of the Indo-Pacific world, between the ninth and eleventh centuries C.E., evolved across the overlapping Sanskrit, Persian and Islamicate cosmopolitan realms. It was facilitated by the ability of merchants to operate across multiple cultural frontiers. This finding is certainly important to further trace the cosmopolitan dimensions of spice route which possibly fostered a spiritual and intellectual network across the Islamic sphere of Nusantara.

As cosmopolitanism has been discussed by scholars in various approaches, research with historical and multidisciplinary approach is important to investigate empirical traces of actors and structure of society with cosmopolitan ethos and tradition. Cosmopolitanism is one of the central topics for research, debate and controversy in the social sciences today. Unfortunately, the established studies on cosmopolitanism show a Eurocentric bias and have not gone unchallenged (Pieterse 2006; Benhabib 2008), while Southeast Asian studies found interesting facts about many forms of experience and sociability with the vision and vocabulary of togetherness, rather than separateness in the age of the networked society (Al-Junied, 2019:168). In the mid-nineteenth century onward, a study reports that, Southeast Asia has experienced an enhancement and expansion of transoceanic and intra-Asian connections and forms of cosmopolitan connectedness within the region after being integrated into the world capitalist economy (Sidel, 2021: 9). Therefore, it is important to offer alternative locations and genealogies of cosmopolitan practices in the dearth of studies on cosmopolitanism in the context of Southeast Asian culture. Moreover, construction of studies on 'cosmopolitanism requires moving past normative visions towards understanding of the world with all its attendant tensions, dislocations and displacements' (Feener and Gedacht, 2018: viii).

While the spice route has been identified by certain scholars as superstructure of material culture, investigation on immaterial culture of the Indo-Pacific trajectory has not become a serious concern among them. The immaterial culture here refers to spiritual and intellectual aspect that presumably emerged along with the wave of Islamization in the Nusantara archipelago. Islamic civilization, as echoed by the eminent historian Marshal Hodgson, was shaped by the vision of faith and history. Various accounts state that Muslim preachers and Sufi agents participated in many seaborne expeditions. They played a significant role in the Islamization of Nusantara society and to some extent in the introduction of the intellectual framework. Anthony Johns believed that Islamization of Nusantara was carried out by Sufi preachers along with the arrival of foreign traders (Bruinessen, 1995:189). Also, the spice route has not been maximally explored to reveal a crucial narrative concerning the role of Nusantara agents in dealing with foreign traders and cultures. Based on these considerations, it is important to convene the international symposium on "Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route". The term 'Islam Nusantara' here specifically means to denote Indonesian Islam which dominated the historical-geographical discourse of Islam in maritime Southeast Asia.

References

Al-Juneid, Khairudin, Muslim Cosmopolitanism: Southeast Asian Islam in Comparative Perspective, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

Averbuch, Bryan Douglas, From Siraf to Sumatera: Seafaring and Spices in the

Islamicate Indo-Pacific, Ninth-Eleventh Centuries C.E, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, April 2013.

Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia, Jakarta: Prenada Media Group, 2013.

Benhabib, Seyla, Another Cosmopolitanism, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Brissenden, Rosemary "Patterns of Trade and Maritime Society Before the Coming of the Europeans," in Elaine McKay (ed), Studies in Indonesian History, Victoria: Pitman Australia, 1976.

Bruinessen, Martin van, Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia, Bandung: Mizan, 1995.

Fatimi, S.Q., "Two Letters from Maharaja to the Khalifah: A Study in the Early History of Islam in the East," Islamic Studies 2, No. 1 (March 1963).

Gedacht, Joshua and Feener, Michael, Challenging Cosmopolitanism: Coercion, Mobility and Displacement in Islamic Asia, Ediburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Hodgson, Marshall, The Venture of Islam Vol 1: The Classical Age of Islam, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Lapian, Adrian B., Sejarah Nusantara Sejarah Bahari, Jakarta: Fakultas Sastra UI, 1992.

Lombard, Denys, Nusa Jawa: Silang Budaya 2 (Jaringan Asia), Jakarta: Gramedia, 2005.

Munandar, Agus Aris, Ibu Kota Majapahit: Masa Jaya dan Pencapaian, Depok: Komunitas Bambu, 2008.

Pieterse J.N. "Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda," Development and Change 37, Vol. 6, (2006).

Read, Robert Dick, Penjelajah Bahari: Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika, Bandung: Mizan, 2008.

Sidel, John T. Republicanism, Communism, Islam: Cosmopolitan Origins of Revolution in Southeast Asia, Itacha and London: Cornell University Press, 2021.

Wolters, Oliver W., 'Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya, Cornell: Cornell University Press, 1967.

Kosmopolitan Islam: Jalur Rempah Dulu dan Kini

Profesor Dr. Azyumardi Azra, CBE.
Guru Besar Sejarah Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta

Dalam penelitian tentang Islam di Indonesia konsep 'kosmopolitanisme' sering digunakan. Menurut kalangan pengamat asing, dalam literatur tentang subyek kosmopolitanisme Islam masih kurang. Tidak ada penjelasan lengkap tentang apa yang dipahami atas istilah itu; tidak ada penjelasan atau definisi tentang kosmopolitan atau kosmopolitanisme. Inilah kecenderungan tipikal kalangan sarjana asing atau Indonesia yang jarang menjelaskan secara jelas dan rinci maksud dan definisi istilah/terminologi tertentu yang mereka gunakan seperti kosmopolitan atau kosmopolitanisme literatur atau sarjana bersangkutan seolah menganggap orang atau pembaca secara *taken for granted* memahami apa yang dia maksudkan.

Beberapa iteratur kontemporer menyebutkan beberapa cendekiawan Muslim Indonesia (misalnya Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, dan juga penulis makalah ini, Azyumardi Azra) sebagai berorientasi 'kosmopolitanisme' atau 'cendekiawan Muslim kosmopolitan' tanpa mempertanyakan apakah mereka melihat/merasa diri sendiri sebagai 'kosmopolitan'.

Sekali lagi, baik peneliti asing atau peneliti anak negeri sendiri jarang menanyakan langsung atau mewawancarai orang yang disebut 'cendekiawan kosmpolitan' atau 'sarjana kosmopolitan'. Tetapi penulis makalah ini pernah diwawancarai Associate Professor Khairuddin Aljunied, dosen National University of Singapore (NUS), untuk penulisan tentang Hamka, apakah ulama ini bisa disebut sebagai ulama dan sastrawan kosmopolitan (lihat Khairuddin Aljunied, *Hamka and Islam: Cosmopolitan Reform in the Malay World*, Ithaca: Cornell University Press, 2018).

Penulis sendiri juga kadang-kadang disebut beberapa penulis atau pewawancara sebagai cendekiawan kosmopolitan. Ada yang bertanya, maksudnya karena apa. Saya jawab; mungkin karena pandangan dunia saya, atau pengalaman intelektual saya yang mencakup berbagai bidang ilmu dan juga mendunia, sama sekali tidak terbatas pada Indonesia atau Sumatera Barat, daerah asal saya.

Apakah konsep 'kosmopolitanisme', 'kosmopolitan', atau 'Islam kosmopolitan' atau 'kosmpolitanisme Islam relevan dengan Islam Indonesia umumnya atau Islam Nusantara-nya Nahdlatul Ulama (NU) khususnya? Lebih jauh, apakah 'sarjana kosmopolitan' atau bahkan 'cendekiawan Muslim kosmopolitan' juga relevan di Indonesia.

Hemat saya. konsep 'kosmopolitan', 'Islam kosmopolit' atau 'Islam kosmopolitan' dan 'kosmopolitanisme Islam' pernah dan tetap relevan dengan Islam Indonesia di masa silam dan kini dan mendatang. Tetapi jelas, secara historis dan

sosio-relijius ‘kosmopolitanisme Islam Indonesia’ juga mengalami pasang naik dan juga pasang surut akibat dampak pengaruh internal maupun eksternal di Indonesia dan dunia lebih luas.

‘Kosmopolitan’ secara sederhana dapat diartikan sebagai ‘sikap atau pandangan dunia bahwa seluruh manusia di dalam kosmos merupakan komunitas tunggal’. Dalam pengertian lebih luas dan lebih longgar ‘kosmopolitan’ berarti *world-view* yang bersifat mendunia/kosmos. Meski dalam makna aslinya, menyatakan manusia sejagad raya sebagai komunitas tunggal, kosmopolitanisme dalam pengertian longgar berarti pandangan dunia (*world-view*) menjagad, melintasi batas wilayah, budaya, ras, agama, dan seterusnya.

Kosmopolitanisme juga dapat dipahami sebagai pandangan dunia, paham atau semacam ideologi tentang kemenduniaan atau kesejagadan. Dalam konteks itu, konsep kosmopolitan, kosmopolitanisme, Islam kosmopolitan atau kosmopolitanisme Islam; dan cendekiawan Muslim kosmopolitan sekali lagi pernah dominan dan tetap relevan dalam perjalanan historis Islam Indonesia.

Secara historis, Islam Indonesia sejak masa awal penyebarannya pada abad ke-13 dan seterusnya berkarakter kosmopolitan terutama karena Indonesia adalah benua maritim yang menjadi wilayah lintas pelayaran; menjadi lokus perdagangan internasional, wilayah pertukaran sosial budaya mondial dan tempat pertemuan berbagai agama dunia. Islam Indonesia masa kini dengan tradisi Islam wasatiyahnya juga kosmopolitan karena karakternya yang akomodatif dan inklusif, sehingga menjadi Islam yang menarik bagi publik Eropa, Amerika, dan bahkan Dunia Arab dan wilayah Muslim lain. Figur-figur yang menonjol/prominen dalam pemikiran dan diseminasi Islam wasatiyah secara global dapat disebut sebagai cendekiawan Muslim Indonesia kosmopolitan.

Apakah kosmopolitanisme positif atau negatif atau penting atau kurang penting dalam kehidupan Islam Kepulauan Nusantara dan Islam Indonesia sekarang? Kosmopolitanisme jelas positif dan baik dan sangat perlu atau dibutuhkan, khususnya dalam kehidupan sosio-religio, religio-kultur, religio-politik. Dengan kosmopolitanisme orang dan komunitas berbeda dapat berinteraksi dan menjalin hubungan baik dan produktif untuk memajukan peradaban dunia dalam berbagai aspek yang disebutkan tadi: sosial, budaya, politik dan seterusnya.

Banyak kalangan Muslim dan non-Muslim kadang-kadang mengeluh dan menganggap, kosmopolitanisme Islam Indonesia dan cendekiawan Muslim Indonesia kosmopolitan cenderung semakin sedikit. Boleh jadi anggapan itu benar dalam batas tertentu. Dan boleh jadi juga, keadaan tersebut disebabkan terbatasnya jumlah cendekiawan Muslim Indonesia yang terlibat dalam interaksi dan pertukaran gagasan kosmopolitan. Peningkatan neo-konservatisme di kalangan umat Islam Indonesia belakangan ini, juga membuat kian banyak sarjana dan cendekiawan Muslim Indonesia menghabiskan banyak waktu untuk meresponi berbagai isyu lokal, bukan isyu menjagad. Gejala ini membuat banyak cendekiawan Indonesia

tidak hanya yang Muslim berpikir dan bertindak seperti katak dalam tempurung.

Masyarakat Muslim Indonesia dan *ummah* Islam global membutuhkan karakter kosmopolitan dan kosmopolitanisme, baik dalam konteks Islam Indonesia, Muslim Indonesia dan Islam global atau pun umat Muslim dengan karakter dan pandangan dunia kosmopolit dan kosmopolitan sangat mendesak diperlukan. Hanya dengan kosmopolitanisme, Islam wasatiyah ada masa depan Islam lebih baik atau Muslim lebih baik. Selama tidak ada kosmopolitanisme itu, selama itu pula Islam dan kaum Muslim sulit mencapai kemajuan dan berinteraksi secara positif dan produktif dengan budaya Barat, khususnya untuk membangun peradaban dunia yang lebih damai dan maju.

Jalur Rempah: Kosmopolitanisme Islam

"Jalur rempah adalah salah satu anomali terbesar dalam sejarah, terselubung dalam kabut", demikian tulisan pengantar untuk buku karya John Keay, *The Spice Route: A History* (2007). Ditambahkan, rute rempah itu telah eksis sebelum seorang pun tahu tentang konfigurasinya. Rempah-rempah datang dari negeri yang tidak pernah terbayangkan dan seolah tidak pernah bisa terjangkau oleh orang-orang di kawasan lain, khususnya di Eropa. Karena itulah rempah-rempah beserta jalurnya sangat diinginkan orang Eropa.

Rute rempah telah berumur lebih dari tiga milenium. Orang harus mengelilingi dunia untuk membuat kronik lengkap tentang rute perdagangan rempah. Dengan bantuan peta-peta kuno, penuturan dan cerita para pengembara, buku panduan pelayaran lama, catatan muatan kapal, John Keay merekonstruksi pelayaran orang Mesir kuno yang mempelopori perdagangan maritim rempah-rempah dengan melintasi Semenanjung Arabia; para pelayar Romawi-Yunani yang menemukan rute perjalanan ke India dan Kepulauan Nusantara untuk mendapatkan merica dan *ginger*.

Masa puncak jalur rempah tercapai sejak kemunculan Islam dan kebangkitan Dinasti Umaiyah dan Abbasiyah. Mereka ini membangkitkan kembali perdagangan melewati jalur rempah pada masa pra-Islam. Sejak abad 7 dan 8 M, para pelayar dan pedagang Muslim dari Arabia seperti dilaporkan al-Ramhurmuzi dalam *Aja'ib al-Hindi* berlayar ke pelabuhan/ibukota Sriwijaya untuk membeli rempah-rempah. Para pelayar dan pedagang Muslim dari Arabia ini kemudian juga sampai ke 'Kepulauan Rempah-rempah' (*Spice Islands*), Maluku.

Dengan demikian, bersama para pelayar dan pedagang Muslim lokal yang mendapat patronase dari sultan atau raja lokal, pedagang Muslim Arabia membangkitkan kembali jalur rempah. Sepanjang jalur rempah ini, perdagangan berlangsung secara bebas (*international free trade*). Dengan berlakunya perdagangan bebas ini, muncullah masa yang disebut sejarawan Anthony Reid sebagai '*the age of commerce*' masa kejayaan perdagangan di 'negeri bawah angin' (*the land below*

the wind atau *zirbadat* dalam bahasa Arab).

Dalam masa pasca-Abbasiyah, pengembara Eropa mulai mencari jalur sutera. Christopher Columbus yang berlayar ke arah barat guna menemukan rempah-rempah; sebaliknya Vasco de Gama yang berlayar ke arah timur untuk tujuan yang sama; atau Magellan yang menyeberangi Lautan Fasifik dengan niat yang lagi-lagi sama.

Menyimak semua ini, bisa dipahami kenapa akhirnya kekuatan-kekuatan Eropa terlibat dalam pertarungan, kontestasi dan perang untuk menguasai rute perdagangan dan sekaligus bumi penghasil rempah-rempah terutama Nusantara. Kedatangan kolonialisme Eropa yang menerapkan monopoli perdagangan rempah dan komoditas lain tak bisa lain kecuali mengakibatkan retardasi perdagangan dan ekonomi masyarakat lokal.

Jalur Rempah: Pertukaran Ilmu, Budaya dan Agama

Rempah atau rempah-rempah dalam bahasa Inggris disebut *spices* yang berasal dari bahasa Latin *species* berarti, 'barang yang memiliki nilai istimewa bukan barang biasa. Karena itu tidak mengherankan kalau orang-orang berani menempuh perjalanan jauh ke Timur khususnya Kepulauan Nusantara untuk mendapatkan *spices* yang mengandung banyak nilai ritual dan pengobatan serta eksotisme. Rempah-rempah hanya bisa tumbuh di kawasan tropis seperti Nusantara; dan lebih khusus lagi Kepulauan Maluku yang menghasilkan berbagai macam rempah dikenal dalam literatur perjalanan sebagai '*Spice Islands*'.

Menurut UNESCO, jalur rempah adalah nama yang diberikan pada rute jaringan pelayaran yang menghubungkan Dunia Timur dengan Dunia Barat. Jalur rempah ini terbentang dari sebelah barat-selatan Jepang menyambung dengan Kepulauan Nusantara (Indonesia) melewati selatan India menuju laut Merah untuk melintasi daratan Arabia-Mesir terus memasuki Laut Tengah dan pesisir selatan Eropa.

Mengikuti jalur rempah seperti itu, perjalanan melewati jalur ini menempuh jarak sekitar 15.000 km. Bisa dibayangkan kesulitan menempuh perjalanan sangat panjang ini di masa silam karena di masa sekarang saja era pesawat jet juga tidak selalu mudah.

Jalur rempah secara berangsur-angsur mulai terbentuk sejak tahun 2000 SM. Berbagai rempah seperti kayu manis, merica, dan cengkeh mulai menemukan jalannya ke Eropa. Sejak masa sejarah paling awal tersebut, sudah terdapat orang-orang khususnya para pelayar yang mencoba mencari dan melayari jalur rempah. Pada awalnya, perjalanan dan pelayaran mereka terbatas pada sejumlah kecil pelabuhan, tetapi dengan perjalanan waktu mereka berhasil melayari laut atau lautan lebih jauh menjangkau pelabuhan yang lebih jauh pula, sehingga semakin dekat ke bumi tempat di mana rempah-rempah dihasilkan.

Jelas pula, pelayaran melintasi laut, lautan dan pelabuhan bukan disebabkan semangat pengembaraan apalagi hasrat untuk menjajah tetapi terutama didorong semangat perdagangan. Dalam masa-masa ini, perdagangan rempah-rempah sangat lukratif alias amat menguntungkan. Karena itulah, jalur rempah sampai kedatangan kekuatan kolonialisme Eropa tetap terutama merupakan jalur perdagangan timur-barat.

Perjalanan perpindahan barang-barang dalam hal ini rempah di antara timur dan barat dengan melintasi laut, lautan dan pelabuhan yang melibatkan berbagai bentuk jaringan disebut sebagai jalur rempah. Terdapat jaringan di antara para pembeli dan penjual; dan di antara pihak terakhir ini dengan para penaman dan penghasil rempah.

Jalur rempah bukan hanya berisi perdagangan rempah-rempah, tetapi juga sekaligus menghasilkan pertukaran ilmu, budaya, sosial, bahasa, keahlian-ketrampilan dan bahkan agama di antara berbagai orang yang berasal dari bermacam tempat yang jauh. Karena itu, jalur rempah sekaligus juga menjadi *melting pot* berbagai konsep, gagasan dan praksis; dan jalur rempah menjadi sarana perpindahan semua itu dari satu tempat ke tempat lain.

Jalur Sutera Maritim?

Beberapa tahun terakhir juga muncul wacana dan kebijakan politik RRC tentang 'jalur sutra maritim'. Dalam bacaan saya tentang literatur menyangkut *maritime silk road*, gagasan, wacana dan bahkan konsep mengenai 'jalur sutra maritim' tak bisa lain merupakan bagian dari upaya pemerintah Tiongkok untuk kian mengukuhkan hegemoninya di kawasan laut sebelah selatan China (*nanhai* atau *nanyang*). Gagasan tentang 'jalur sutra maritim' ini disampaikan pertama kali oleh Xi Jinping di depan DPR RI pada Oktober 2013. Ia menyatakan bakal menyiapkan dana sebenar 40 milyar dolar untuk membangkitkan kembali jalur sutra maritim tersebut sejak dasawarsa awal abad ke-21 ini.

Lebih jauh, gagasan tentang 'jalur sutra maritim' merupakan bagian dari rencana lebih besar Tiongkok tentang 'The Silk Road Economic Belt and the 21st Century Maritime Silk Road' untuk menghubungkan China dengan Asia Tengah dan Eropa melalui jalan darat dan China dengan negara-negara Nanhai, Lautan India melintasi Laut Tengah sampai ke Eropa. Gagasan tentang 'jalur sutra maritim' bersatu dengan 'jalur sutra' dalam konsep 'One Belt One Road' (OBOR).

Rencana tentang 'jalur sutra maritim' jelas merupakan bagian dari ambisi teritorial, ekonomi-perdagangan dan politik China untuk memainkan hegemoni lebih besar dalam dunia internasional pada berbagai aspek kehidupan. Selain jalur sutra yang melintasi Asia Tengah terus ke Eropa, China juga berambisi untuk menguasai jalur perdagangan melalui, laut, lautan dan pelabuhan di kawasan selatan.

Secara historis gagasan jalur sutra maritim tidak didukung kenyataan yang

pernah ada. Jalur rempah tidak pernah secara substantif melibatkan sutra. Rempah-rempah tetap menjadi bagian terbesar perdagangan sepanjang jalur rempah sejak dari Kepulauan Maluku melintas laut dan selat Kepulau Nusantara lainnya sampai kemudian melintasi Lautan India dan Laut Merah sampai Laut Tengah dan pesisir Yunani dan kawasan Eropa Selatan lain. 'Jalur Sutra Maritim' ini jika terealisasi melibatkan sekitar 60 negara.

Apa dampak dan konsekuensi rencana 'jalur sutra maritim' bagi Indonesia? Menurut *policy paper* Clingindale Institute, lembaga Think Tank Kementerian Luar Negeri Belanda, China sangat aktif dalam diplomasi bilateral dengan Indonesia melalui strategi maritim kedua negara.

Dalam konteks itu, Indonesia dan Tiongkok bertemu dalam kebutuhan masing-masing. Keterkebelakangan Indonesia dalam infrastruktur maritim mendorong Presiden Jokowi merumuskan strategi untuk mempercepat konektivitas maritim baik pada tingkat lokal, regional maupun internasional. Strategi dan program itu menyangkut pengembangan 'jalan tol maritim', pembangunan 24 pelabuhan baru dan lima pelabuhan berair dalam, dan pada saat yang sama melakukan peningkatan sekuriti maritim dan diplomasi maritim. Jika semua ini dapat direalisasikan, boleh jadi Indonesia dapat membangkitkan kembali 'jalur rempah'.

Presiden Jokowi juga ingin menjadikan Indonesia sebagai 'poros maritim' (*maritime axis*) di antara Lautan India dan Lautan Pasifik. Sayangnya, sebagaimana Jokowi mengakuinya, rencana dan pengembangan dunia maritim Indonesia 'hanya' merupakan pelengkap sepenuhnya (*full complementary*) rencana dan program China tentang 'jalur sutra maritim'. Hasilnya, Menlu China berjanji, bakal sepenuhnya berpartisipasi aktif dalam pembangunan Indonesia sebagai kuasa maritim (*matime power*).

Apakah Indonesia bakal terjebak dalam ambisi RRC terkait 'jalur sutra maritim'? Silakan amati, cermati dan kaji.

Wallahu a'lam bish shawab.

*AZYUMARDI AZRA, CBE, lahir 4 Maret 1955, adalah gurubesar sejarah Fakultas Adab dan Humaniora/Sekolah PascaSarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah. Dia pernah menjadi Staf Khusus Wakil Presiden RI untuk Bidang Reformasi Birokrasi (19 Januari 2017-20 Oktober 2019); dan Direktur Sekolah PascaSarjana UIN Jakarta (2007-2015). Dia juga pernah bertugas sebagai Deputi Kesra pada Sekretariat Wakil Presiden RI (April 2007-20 Oktober 2009). Sebelumnya dia adalah Rektor IAIN/UIN Syarif Hidayatullah selama dua periode (IAIN,1998-2002, dan UIN, 2002-2006). Memperoleh gelar MA (Kajian Timur Tengah), MPhil dan PhD (Sejarah/Comparative History of Muslim Societies) dari Columbia University, New York City (1992) *with distinction*, Mei 2005 dia

memperoleh DR HC dalam *humane letters* dari Carroll College, Montana, USA. Dia juga gurubesar kehormatan Universitas Melbourne (2006-9); Selain itu dia juga anggota Dewan Penyantun, penasehat dan gurubesar tamu di beberapa universitas di mancanegara; dan juga lembaga riset dan advokasi demokrasi internasional.

Dia telah menerbitkan lebih 44 buku dan puluhan artikel dalam bahasa Indonesia, Inggris, Arab, Italia dan Jerman. Dia mendapatkan berbagai penghargaan: The Asia Foundation Award 50 tahun The Asia Foundation (2005); Bintang Mahaputra Utama RI (2005); gelar CBE (Commander of the Most Excellent Order of British Empire) dari Ratu Elizabeth, Kerajaan Inggris (2010); 'MIPI Award', Masyarakat Imu Pemerintahan Indonesia (MIPI, 2014); 'Commendations' Kementerian Luarnegeri Jepang (2014); *Fukuoka Prize 2014* Jepang (2014); 'Cendekiawan Berdedikasi' Harian *Kompas* (2015); 'Penghargaan Achmad Bakrie' (2015); 'LIPI Sarwono Award' (2017); bintang pemerntah Jepang 'The Order of the Rising Sun: Gold and Silver Star' diserahkan Kaisar Akihito dan Perdana Menteri Shinzo Abe di Imperial Palace, Tokyo, Jepang (2017). Selain itu, dia termasuk '*The 500 Most Influential Muslim Leaders*' (2009) dalam bidang *Scholarly* (kesarjanaan/ keilmuan), Prince Waleed bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Washington DC dan The Royal Islamic Strategic Studies Centre, Amman, Yordania di bawah pimpinan Prof John Esposito dan Prof Ibrahim Kalin.

Jalur Rempah dan Pembentukan Budaya Vernakular Muslim Nusantara

Profesor Michael Feener
Guru Besar Sejarah Kyoto University, Kyoto, Jepang

Ketika saya menerima undangan seminar untuk membahas topik ini, saya langsung tertarik melihat judulnya dan bagaimana seminar ini justru membahas konsep dan kerangka kerja analitis Jalur Rempah dan Islam Nusantara. Bagi saya, pikiran pertama yang muncul ketika menyebutkan *spice routes* jalur rempah adalah gambaran sirkulasi kompleks kegiatan perdagangan dan budaya antar kawasan di berbagai belahan Asia: dari Cina di timur hingga Arabia di barat.

Setidaknya, inilah apa yang tampak bagi saya sebagai seorang peneliti yang fokus pada tradisi intelektual dan budaya Islam abad pertengahan; khususnya terhadap pulau-pulau di perbatasan timur dunia. Namun baru-baru ini, berkaitan dengan survei yang saat ini sedang berjalan*, Maritime Asia Heritage Survey* (Survei Warisan Budaya Maritim Asia)[1] dan rencana untuk memulai pendokumentasian situs sejarah di Maluku, saya terus terang terkejut menemukan bahwa sebagian besar diskusi tentang Jalur Rempah di antara para sarjana dan tokoh budaya Indonesia yang ada saat ini masih terpaku pada intervensi Eropa modern awal daripada sirkulasi interAsia yang telah ada sebelumnya. Jika ini benar adanya, hal ini menurut saya cukup aneh mengingat sejarah perdagangan aromatik dari dan melalui nusantara telah ada jauh sebelumnya, serta mempertimbangkan keadaan global dalam bidang Studi Samudra Hindia.

Dalam kesempatan ini, saya ingin mencoba membuka beberapa pandangan yang lebih luas dan perspektif sejarah yang jauh lebih mendalam agar memungkinkan kita untuk lebih menghargai cara-cara kompleks di mana perdagangan di sepanjang jalur rempah Maritim Asia memfasilitasi pengembangan ragam ekspresi budaya Islam di Nusantara.

Islam Nusantara dalam arti bentuk khas ekspresi budaya Muslim yang ditemukan di seluruh kepulauan Indonesia sebenarnya terbentuk dan berkembang melalui jalur-jalur rempah (penting untuk disebutkan dalam bentuk jamak). Di sini saya berbicara tentang ‘rempah’ dalam istilah yang lebih luas, mencakup berbagai aromatik termasuk kapur barus, kayu cendana, gaharu, dan sebagainya, serta lada, cengkeh, pala, dan bunga pala. Perdagangan rempah yang menguntungkan inilah yang tampaknya menjadi daya tarik utama pedagang dan pelaut Muslim berlayar ke banyak bagian kepulauan Indonesia.

Sejarah perdagangan antar pelabuhan-pelabuhan di “wilayah Teluk” (*the Gulf*) dan kawasan Samudera Hindia yang lebih luas ini sebenarnya sudah ada sebelum munculnya Islam dan pelaut Asia Tenggara merupakan bagian integral

dari pembentukan jaringan transregional ini. Sebagaimana O.W. Wolters mencatat mengenai perkembangan pada awal abad keempat: “Perhaps trans-Asian maritime trade began to be a permanent and important feature of Asian trade only with the intervention of the Indonesians.”[2] (Mungkin perdagangan maritim trans-Asia mulai menjadi fitur permanen dan penting dalam perdagangan Asia berkat proses dan upaya orang Indonesia”).

Di masa Nabi Muhammad, kota-kota pesisir Teluk dan pelabuhan Samudera Hindia yaitu Oman dan Hadramaut (yang juga merupakan sumber aromatik berharga, terutama kemenyan) berada di bawah kendali Sasanid Persia. Selama abad-abad berikutnya, kronik pengadilan Cina mencatat adanya peningkatan frekuensi laporan misi perdagangan upeti dengan utusan yang mempunyai nama-nama Muslim yang cukup jelas yang datang dari berbagai pelabuhan di sepanjang pantai Asia Bagian Selatan dari Vietnam, Kalimantan, Semenanjung Malaya, dan Sumatera dimana sumber-sumber catatan Cina mencirikan mereka sebagai delegasi dari Sriwijaya sebagai Po-ssŭ atau ‘Persia.’[3] Meningkatnya keterlibatan Muslim dalam jaringan antara Asia Timur dan Tenggara ini bertepatan dengan periode perluasan perdagangan di Samudra Hindia.

Selama periode Dinasti Tang dan puncak kekhalifahan Abassid, Islam diperkenalkan ke kota-kota pelabuhan pesisir Cina dan barang-barang Cina menjadi komoditas yang semakin menonjol dalam perekonomian pasar Timur Tengah melalui Siraf.[4] Baik bentuk budaya material maupun gagasan yang lebih abstrak dari kedua ujung jalur rempah lintas regional semakin diadopsi dan diadaptasi oleh masyarakat lokal di seluruh pulau Asia Tenggara. Proses islamisasi Asia Tenggara difasilitasi oleh tingginya aktivitas di sepanjang jalur perdagangan yang menghubungkan antara pelabuhan Teluk Persia, Laut Merah, dan Pesisir Swahili dengan pelabuhan di Asia Selatan dan Timur melalui Kepulauan Indonesia. [5] Empat abad kemudian, kita dapat menemukan semakin pentingnya perbatasan Asia Tenggara dari dunia Muslim yang berkembang dengan munculnya istilah baru dalam bahasa Arab: ‘Jāwa’, yang kemudian digunakan sebagai toponim untuk Nusantara, secara umum dan bukan hanya pulau jawa.[6]

Ketika dilihat dengan lebih cermat, misalnya, dalam keragaman bentuk batu nisan Muslim awal. Dalam beberapa kasus, kita dapat melacak masuknya objek fisik dari luar wilayah. Contoh awal yang penting termasuk batu nisan Muslim yang diimpor dari pelabuhan Cina Quanzhou ke Brunei,[7] dan sejumlah monumen marmer yang diukir di Gujarat diimpor untuk menandai makam Muslim di kesultanan Sumatera Pasai, dan di Pesisir Jawa Timur.[8] Akan tetapi, kita juga melihat perkembangan bentuk-bentuk batu nisan lokal yang khas di Nusantara pada saat itu, seperti batu nisan Muslim gaya *plang-pleng* abad ke-15 di pantai Sumatra di Lamri,[9] serta perkembangan tradisi *batu Aceh* di kemudian hari, yang kemudian menyebar ke berbagai pulau di Asia Tenggara.[10]

Wilayah yang sama di Sumatera bagian utara ini juga merupakan rumah bagi

negara pelabuhan pertama di wilayah tersebut yang mengidentifikasi diri mereka sebagai kesultanan: Pasai, yang muncul pada akhir abad ketiga belas. Masa ini juga menjadi saksi dari kebangkitan kembali jalur perdagangan Laut Merah ke Samudra Hindia, yang menghubungkan kembali Mesir dan Mediterania Timur ke lingkaran Asia Selatan dan Cina dengan dinamisme baru.[11] Dalam lingkaran yang intensif ini, visi baru tentang keunggulan dan kekuasaan Islam menginspirasi ekspresi identitas Islam di Pasai. Raja Muslim pertamanya mengadopsi gelar pemerintahan dari penguasa Ayyūbid (dan Mamlūk) abad ketiga belas al-Malik al-Ṣāliḥ, al-Malik al-Ẓāhir, and al-Malik al-Manṣūr.[12] Sirkulasi Islam di kepulauan Indonesia dan sekitarnya justru naik selama periode di mana kapur barus Sumatera mempunyai harga yang sangat tinggi di pasar Timur Tengah dan Eropa.[13]

Kebudayaan di Istana kesultanan Pasai di Sumatera awal tampaknya sebagian besar diekspresikan dalam bahasa Arab, dan menggunakan gaya yang juga ada di kesultanan lain pada masanya, termasuk Delhi, dengan gelar resmi pejabat pengadilan dan bangsawan yang berasal dari pusat kekuatan Muslim di India dan di tempat lainnya. Pengaruh budaya pada negara pelabuhan Muslim awal di Asia Tenggara sangat beragam dan bukan mentah-mentah salinan Islam seperti yang dibayangkan di mana pun, melainkan, sebagaimana yang dijelaskan Ludvik Kalus & Claude Guillot sebagai 'alkimia budaya' yang khas yang menghasilkan bentuk awal ekspresi Islam di Nusantara.[14]

Kebangkitan Melaka pada awal abad ke-15 berkaitan dengan meningkatnya permintaan pasar terhadap rempah di Cina, Timur Tengah, dan semakin meningkat di Eropa yang pada waktu itu rempah-rempah eksotis hanya dapat diperoleh dari beberapa pulau terkecil di ujung timur kepulauan Indonesia. Dalam seluruh ciri-cirinya, negara pelabuhan Melaka menjadi tempat penting perdagangan rempah antar-Asia di kawasan itu.[15] Para penguasa Melaka juga memeluk Islam dan mengambil gelar sultan sambil menjalinkan relasi yang semakin kuat dengan Cina. Justru pada waktu itu armada Zheng He, laksamana kasim Muslim Yunnan yang terkenal, berkali-kali singgah di pelabuhan Melaka untuk menegaskan posisi Cina dalam jalur maritim Asia selatan melalui pelayaran lintas Samudra Hindia.

Geoff Wade menggolongkan ekspedisi angkatan laut Cina tahun 1405-1433 sebagai sesuatu yang memiliki "efek tambahan yang tidak disengaja dengan menghubungkan komunitas-komunitas Muslim utama di Tiongkok selatan, dan penghubungan itu di seluruh Asia Tenggara dan India, dengan masyarakat dari pusat-pusat Islam besar di Asia Barat."[16] Sementara armada besar ini berlayar melalui Selat Melaka melintasi Teluk Benggala ke Sri Lanka, Maladewa, Arab, dan Afrika Timur, kapal-kapal Cina lainnya tampaknya mulai berlayar langsung ke Maluku melalui pulau-pulau di kepulauan Filipina untuk berdagang cengkeh, pala dan bunga pala.[17]

Pada saat itu, aromatik yang langka ini juga menjadi barang perdagangan yang semakin populer di sepanjang jalur rempah ke arah barat melalui pelabuhan

Pesisir di pantai utara Jawa ke Melaka, dan kemudian melintasi Samudera Hindia. Wilayah pesisir berkembang sebagai inkubator ekspresi budaya Muslim yang dinamis dan beragam dalam arsitektur dan bentuk lainnya, yang menginspirasi tradisi keagamaan yang berkembang di Jawa hingga saat ini.[18]

Pada paruh kedua abad ke-15, Islam diperkenalkan ke 'Kepulauan Rempah' (*Spice Islands*) melalui Pesisir Jawa mungkin dibangun berdasarkan kontak sebelumnya dengan pelaut Cina Muslim. Warisan abadi dari sirkulasi budaya dan komersial ini masih dapat dilihat hari ini dalam bentuk seperti arsitektur masjid dan tradisi Muslim Maluku lainnya. Pada abad ke-15 juga, kemakmuran baru dan keunggulan politik di pelabuhan regional Asia Tenggara terkait erat dengan perpindahan dan perputaran komoditas langka ini, khususnya Melaka dan kota-kota pelabuhan di pantai utara Jawa. Keragaman komunitas pedagang Melaka ditandai tumbuhnya beberapa titik simpul dalam lingkaran dan lingkungan maritim di Asia Selatan pada abad keenam belas.

Selama periode awal ini, salah satu 'rempah' terpenting yang diperdagangkan di sepanjang jalur maritim ini adalah lada. Sebagian besar lada yang tiba di pelabuhan Cina pada waktu itu dikapalkan dari India melalui entrepôt Sriwijaya di Sumatra. [19] Dalam konteks jalur rempah antar-Asia ini, salah satu pengamat Barat paling awal, Marco Polo, menekankan kepada para pembacanya di Eropa pada abad ketiga belas bahwa, "satu muatan lada yang dikirim ke Alexandria atau di tempat lain, yang menuju wilayah kekristenan, pada saat yang sama, ada yang datang seratus seperti itu, ya dan lebih banyak lagi, ke surga Zaytun ini"[20] yaitu, ke pelabuhan Quanzhou di Tiongkok selatan tempat yang sama di mana batu nisan Muslim awal dikirim ke Brunei serta, tampaknya, ke awal Kesultanan Sulu di Filipina.[21]

Pada abad ke-15 kemudian perdagangan global lada baik timur maupun barat India berada kokoh di tangan jaringan saudagar Muslim yang menghubungkan batas terjauh dari dunia maritim Islam yang berkembang. Pada saat itu (setidaknya) Asia Tenggara telah menjadi titik pelayanan tidak hanya sebagai titik transit untuk impor ke Cina, tetapi juga tempat lada budidaya lada itu sendiri.[22] Anthony Reid berpendapat bahwa ekspor lada tumbuh dari wilayah tersebut pada saat itu menjadi titik layanan untuk menyediakan pasar Cina yang sedang *booming* dengan "strategi pasokan alternatif" sebagai respon terhadap gangguan di Malabar.[23] Impor lada dari Asia Tenggara meningkat pesat selama periode Ming dengan pasokan meningkat dari pelabuhan Sumatera serta dari Patani di semenanjung Malaya, Bantem di Jawa dan Banjarmasin di Kalimantan…" (114).[24]

Lada menjadi komoditas utama dalam ledakan perdagangan maritim melalui Ryukyu ke Cina Ming, yang membentuk dinamika Islamisasi yang cukup di Asia Tenggara pada abad ke-15, terutama dengan masuk Islamnya oleh penguasa Melaka di semenanjung Melayu. Didukung oleh kekuatan kemakmuran perdagangannya di sepanjang Jalur Rempah, Melaka menjadi titik berkembangnya model budaya Melayu-Muslim yang bergema di seluruh wilayah selama berabad-abad.[25] Pada

abad keenam belas, lada menjadi komoditas utama yang mensubsidi muncul dan unggulnya kesultanan regional yang kuat di Banten, serta di Aceh, yang datang untuk menggantikan Pasai sebagai pelabuhan utama di Sumatera bagian utara.

Kesultanan Aceh menjadi penting selama abad keenam belas karena perannya dalam perdagangan lada intra-Asia dan karena pendiriannya sebagai pilar kontra-perang salib melawan kampanye Iberia untuk merebut kendali perdagangan lada dan komoditas mewah lainnya dari tangan Muslim.[26] Sumber-sumber dari periode tersebut melukiskan gambaran para petualang Portugis 'mencari rempah dan orang- orang Kristen', menjadikan pertemuan ini tidak hanya sebagai persaingan komersial, tetapi juga sebagai pertempuran iman melawan orang-orang kafir. Di sini juga, bagaimanapun, kita harus membedakan antara mode yang berbeda dari keterlibatan Muslim dengan awal periode Eropa modern di wilayah tersebut, karena sikap 'kontra perang salib' terhadap Portugis pada abad ke-16 sangat berbeda dari sambutan hangat orang Inggris di sana pada abad ketujuh belas sebagaimana dibuktikan, misalnya, dengan surat-surat yang dikirim oleh masing-masing sultan dan sultan Aceh kepada James I dan Charles II.[27]

Demikian pula di ujung lain Nusantara, para sultan di Kepulauan Rempah Ternate dan Tidore di berbagai masa menjadi sekutu dan musuh Portugis, Spanyol, Belanda dan Inggris secara bergantian. Dengan perbandingan yang sama, kita dapat melihat warisan awal benteng modern di sekitar Nusantara. Dengan perbandingan yang sama, kita dapat melihat warisan awal benteng modern di sekitar Nusantara. Menjamurnya benteng-benteng Eropa di Kepulauan Rempah Maluku sering dianggap sebagai simbol orientasi Eropa dalam Perdagangan Rempah. Agar lebih seimbang, kita mungkin harus melihat ke seberang nusantara ke bangunan benteng batu di Aceh pada abad ke-16 benteng-benteng ini bukan dibangun oleh orang Eropa, melainkan oleh penguasa Muslim lokal yang menggambarkan kekuatan mereka melawan intrusi Portugis.

Kekuasaan dan kehormatan yang dimiliki kerajaan Aceh pada abad XVII memungkinkan mereka tidak hanya mengambil jubah budaya Melayu Muslim yang berakar pada tradisi Melaka sebelumnya, tetapi juga mengubahnya secara signifikan.[28] Di Aceh, seperti di Pasai dan Melaka pada abad-abad sebelumnya, banyaknya pengaruh dari berbagai daerah di sepanjang jalur Rempah berkontribusi pada berkembangnya ekspresi vernakular Islam tanpa satu sumber pun yang secara hegemonik menentukan bentuk-bentuk Islam yang datang di Nusantara.

Aceh adalah salah satu dari sejumlah kesultanan di Asia Tenggara yang memanfaatkan periode *booming* perdagangan dan menggunakan kemakmurannya untuk mengembangkan bentuk-bentuk baru budaya Islam di saat mereka mencapai tingkat kekuasaan dan prestise baru pada abad ketujuh belas. Di periode yang sama, ada dua kesultanan lainnya yang paling penting di Kepulauan Indonesia yaitu Banten di Jawa Barat dan Makassar di Sulawesi Selatan. Selain itu, dari kesultanan regional yang besar ini, berkembang gaya budaya yang berbeda berkembang yang kemudian

berpengaruh dalam pembentukan tradisi lokal di sejumlah negara pelabuhan yang lebih kecil dari masyarakat sosial politik yang berkembang di seluruh pulau di Asia Tenggara selama abad ketujuh belas dan kedelapan belas sebuah periode yang mungkin dipahami secara produktif sebagai zaman besar bahasa-bahasa Muslim.[29]

Pada saat Banten, Makassar, dan Aceh semuanya secara predemoinan merupkan kesultanan maritim, muncul juga bentuk politik Islam baru lainnya di kawasan, negara agraris Jawa: Mataram. Mataram berkembang terutama di bawah pemerintahan Sultan Agung (1613-1646). Sultan Agung dengan piawai memadukan unsur budaya Jawa dengan identitas keislaman yang kuat, untuk membangun suatu pondasi dari apa yang disebut Ricklefs sebagai 'sintesis mistik' yang membingkai Identitas dan pengalaman Muslim Jawa selama dua abad.[30]

Abad ke-17 menjadi puncak perkembangan kesultanan Asia Tenggara, sebagaimana munculnya periode pengaruh intervensi Eropa ke dalam perdagangan Jalur Rempah-rempah. Selama periode ini, Belanda secara khusus mengambil langkah-langkah yang semakin agresif mengejar monopoli perdagangan yang sulit dicapai dalam perdagangan yang sangat menguntungkan ini. Militerisasi produksi rempah-rempah di Banda benar-benar menghadirkan situasi yang menyedihkan dimana kekerasan dilakukan untuk tujuan ini kisah tragis yang benar-benar menyebabkan kesengsaraan yang tak mampu diungkapkan di pulau-pulau tersebut yang tidak dengan sendirinya memuaskan Seventeen Gentlemen atas hasil-hasil yang diraupnya dari Banda ke Belanda.[31]

Tentu saja ada gerakan perlawanan dalam menghadapi upaya Eropa untuk memperpanjang penguasaan atas pulau-pulau Maluku dan komunitas Muslim lainnya di sepanjang Jalur Rempah Nusantara dari Baabullah Ternate pada abad keenam belas hingga Nuku Tidore pada abad kedelapan belas.[32] Tokoh-tokoh ini dan tokoh lainnya yang seperti mereka dianggap sebagai Pahlawan Nasional oleh Republik Indonesia di masa kini, dan mungkin memang demikian. Namun kerangka modern dalam melihat sejarah jalur rempah seperti intervensi Eropa dan perlawanan lokal membuat banyak dari kita tidak siap atau bahkan tidak mampu mendalami sirkulasi multi-vektor yang kompleks dari beragam elemen budaya yang tumbuh di Nusantara sebelum kedatangan orang Eropa ke wilayah tersebut.

Miopik (rabun) mengenai sejarah intervensi Eropa pada masa yang lebih baru di kawasan itu tampaknya telah membutakan kita dari mengakui bahwa Portugis, Spanyol, Belanda, dan Inggris pada periode modern awal dengan jelas telah berusaha menyusup ke jaringan jalur-jalur rempah antar-Asia yang didominasi oleh pedagang muslim. Memang, sirkulasi awal perdagangan dan budaya Muslim inilah yang mendorong ekspansi Islam di seluruh kepulauan Indonesia –dari berdirinya kesultanan-kesultanan Asia Tenggara awal hingga dipeluknya Islam secara massal oleh penduduk lokal di kemudian hari dan munculnya ekspresi khas Islam di Nusantara.

Keadaan Miopia historiografis kita saat ini sangat ironis, karena orang Eropa pertama yang mencari kekayaan Hindia rupanya mengakui pentingnya Islam di bagian kepulauan Indonesia di mana rempah-rempah tumbuh, sebagaimana dibuktikan misalnya dalam pilihan penerjemah mereka –membawa penutur bahasa Arab dalam perjalanan mereka dan korespondensi diplomatik dalam bahasa Arab dan Jawi yang dibawa pulang ke wilayah-wilayah daulat mereka di Eropa. Lalu, mengapa begitu sulit untuk mengikuti petunjuk itu dalam menilik kembali sejarah kompleks awal Jalur Rempah pra-Eropa?

Hubungan dinamis yang menjadi ciri sejarah kemunculan dan konsolidasi Masyarakat Muslim di sepanjang jalur-jalur rempah-rempah menciptakan berbagai pemahaman dan pengalaman yang khas Islam dalam proses interaksi dengan budaya lokal yang beragam. Kita masih bisa melihat cerminan dari pemahaman dan pengalaman hari ini melalui materi budaya yang bertahan di berbagai wujud budaya yang luar biasa di kawasan. Upaya-upaya yang saya dan tim lakukan dalam rubrik *Maritime Asia Heritage Survey* (Warisan Budaya Maritim Asia) adalah mencoba untuk secara sistematis mendokumentasikan dan melestarikan secara digital rekaman bentuk-bentuk budaya khas yang telah dikembangkan di seluruh wilayah selama sejarah panjang hubungan maritimnya.[33]

Ekspresi budaya khas ekspresi Islam berkembang di berbagai bidang, termasuk arsitektur dan keramik –yang terakhir dalam banyak kasus diproduksi di luar Asia Tenggara dengan cara yang disesuaikan dengan selera Muslim di Nusantara. Di dalam kawasan Nusantara sendiri, perdagangan rempah-rempah menumbuhkan patronase atas bentuk khas tekstil, kriya logam, ukiran kayu, dan bentuk budaya material lainnya yang memiliki secara historis tumbuh sebagai ekspresi identitas dan pengabdian Islam. Pada saat yang sama, kita dapat melacak sejarah intelektual dan sastra daerah melalui pengembangan naskah yang menghadirkan tradisi tekstual Muslim yang kompleks dalam bahasa Arab serta sejumlah vernakular bahasa daerah Asia Tenggara.

Bagaimana sejarah jalur-jalur rempah telah membentuk Islam di Nusantara membutuhkan perspektif sejarah yang lebih panjang yang mengontekstualisasikan dan menafsirkan kisah Eropa yang sudah dikenal, dalam kaitannya dengan dinamika sirkulasi antar-Asia sebelumnya. Ekspresi budaya Islam yang terbentuk di berbagai pelosok Nusantara dapat dipandang sebagai kombinasi unsur-unsur yang kompleks untuk menghasilkan sesuatu yang lebih dari sekedar penjumlahan atas bagian-bagiannya. Sementara, seperti yang telah saya sebutkan, dimana para sejarawan lain membahas ini sebagai suatu alkimia, namun untuk tujuan kita di sini hari ini mungkin lebih tepat jika kita membahasnya sebagai masakan. Dalam memasak makanan yang kaya dan kompleks, kombinasi bahan-bahan dari sumber yang jauh jaraknya kemudian diolah bersama untuk menghasilkan rasa baru dan berbeda yang melampaui rasa apa pun dari unsur tertentu.

Kembali ke warisan intelektual dan keagamaan Islam di Nusantara:

Melampaui diskursus luas mengenai ‘cicip-mencicip’ atau *dhauq* dalam tradisi sastra Arab tasawuf, ‘aroma’ khas para wali sufi dirayakan dengan mengacu pada aroma tajam kepulauan Indonesia di salah satu teks-teks Arab paling awal yang menggunakan nisba ‘al-Jawi’. Dalam *Mir’at al-jinan* oleh al-Yafi’i, pengarang Arab yang terkenal itu menyifatkan gurunya, Mas’ud al-Jawi, secara puitis dengan menghadirkan perbandingan pada:“…the Jawa aloes, soothing freshness set upon the incense burner [with] the Jawa of these men, Mas’ud, of seasoned virtue (… gaharu Jawa, kesegaran yang menenangkan di atas pembakar dupa [seperti] ‘Jawa-nya’ dari orang-orang ini, Mas’ud, dengan keutamaan yang harum….”)[34]

Tujuh abad yang lalu, sastrawan Sufi Arab terpelajar ini kemudian dengan jelas mengakui pentingnya Nusantara sebagai bagian dari dunia Muslim yang berkembang. Namun saat ini, jika seseorang mengunjungi makam para wali Sufi besar di pulau Jawa, angin yang membawa aromatik yang bernilai agama tampaknya telah berubah arah. Sekarang ada kesan bahwa bukan angin yang bertiup dari tanah Jawa ke barat tapi dari Arab berhembus ke Nusantara. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya pembakar dupa ala Yaman yang dijual di kios-kios pasar di sepanjang jalur peziarah ke makam Wali Songo. Hal ini mungkin dipahami sebagai pembalikan simbolis yang signifikan dari apa yang kita temukan dalam teks yang baru saja saya kutip, yang menukil dan menampilkan syekh Arab menghirup aroma kesucian dari kapur barus dan rempah-rempah Nusantara.

Namun, di sini sekali lagi, bisa jadi kita perlu mencermati perkembangan sejarah modern yang lebih pendek sudah mengaburkan pandangan kita akan masa lalu Islam yang lebih dalam dan sirkulasi multi-vektornya melalui Nusantara di sepanjang Jalur Rempah.

*) Paper ini dipresentasikan pada International Symposium “Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route.” Dilaksanakan oleh Fak. Islam Nusantara, UNUSIA, Jakarta 30-31 Agustus 2021.

**) Professor of Cross-regional Studies at the Kyoto University Center for South-east Asian Studies

[1] *R. Michael Feener (Ed.), Maritime Asia Heritage Survey:* https://maritimeasiaheritage.cseas.kyoto-u.ac.jp/

[2] O.W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 157.

[3] Wolters, op. cit., 139-158.

[4] Whitehouse, David. *Siraf: History, Topography and Environment* (Oxford: Oxbow Books, 2009).

[5] Feener, R. Michael. “Islam in Southeast Asia to c. 1800,” in: *Oxford Research*

Encyclopedia of Asian History https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-40

[6] Laffan, Michael. "Finding Java: Muslim Nomenclature of Insular Southeast Asia from Śrîvijaya to Snouck Hurgronje," in Eric Tagliocozzo, Ed. *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée* (Stanford University Press, 2009), 17-64.

[7] Chen Da-Sheng."A Brunei Sultan in the Early 14th Century: Study of an Arabic Gravestone," *Journal of Southeast Asian Studies* 23 (1992).

[8] Lambourn, Elizabeth. " From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik–the export of Gujarati grave memorials to Sumatra and Java in the fifteenth century C.E.," *Indonesia and the Malay World* 31.90 (2003): 221-284.

[9] Feener, R. Michael, P. Daly, E.E. McKinnon, L. Lum, Ardiansyah, Nizamuddin, N. Ismail, Y.S. Tai, J. Rahardjo, & K. Sieh, ""Islamization and the Formation of Vernacular Tradition in 15th-Century Northern Sumatra," *Indonesia and the Malay World* (March 2021): https://doi.org/10.1080/13639811.2021.1873564

[10] Daniel Perret, Kamarudin Ab. Razak, and Ludvik Kalus, *Batu Aceh: Warisan Sejarah Johor* (Johor Bahru: École française d'Extrême-Orient and Yayasan Warisan Johor, 1999); Daniel Perret, Kamarudin Ab. Razak, Batu Aceh Johor : Dalam Perbandingan (Paris: EFEO, 2004).

[11] Abu-Lughod, Janet L. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350* (New York: Oxford University Press, 1989).

[12] Johns, A.H. "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism." *Southeast Asian Studies* 31.1 (1993): 50-51.

[13] Donkin, R.A. *Dragon's Brain Perfume: An Historical Geography of Camphor* (Leiden: Brill, 1999), 166.

[14] Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Les Monuments Funéraires et l'Histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra, XIIIe-XVIe siècles* (Paris: Association Archipel, 2008). p. 117.

[15] C.H. Wake, "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization," in *Melaka: The Transformation of a Malay Capital, c. 1400-1980,* edited by Paul Wheatley & Kernial Singh (Kuala Lumpur: Oxford University of Press, 1983), 104-128.

[16] Wade, Geoff. 2010. "Early Muslim Expansion in South-East Asia, Eighth to Fifteenth Centuries" in: *New Cambridge History of Islam, III,* edited by David Morgan and Anthony Reid (Cambridge: Cambridge University Press), 366-408.

[17] H.J. de Graaf, *De Geschiedenis van Ambon en de Zuid-Molukken* (Franeker: Uitgeverij T. Wever B.V., 1977), 22.

[18] Robson, S.O. "Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Centuries," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 137.2/3 (1981): 259-292.

[19] Derek Heng, *Sino-Malay Trade and Diplomacy from the Tenth through the Fourteenth Century* (Singapore: ISEAS, 2009), 97-98.

[20] Marco Polo, *The Travels of Marco Polo – The Complete Yule-Cordier Edition* (Dover, 2012) II: 217

[21] Orlina, Roderick. "Revisiting Sulu Relics: Islamic Epigraphy from Jolo, Philippines," in: Daniel Perret, Ed. *Writing for Eternity: A Survey of Epigraphy in Southeast Asia* (Paris: EFEO, 2018), 376-383.

[22] Hirth, Friedrich and W.W. Rockhill (tr. and ed.), *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï* (Frankfurt a.M.: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1996).

[23] Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680, II: Expansion and Crisis* (Yale University Press, 1993), 7.

[24] Roderich Ptak, "Trade Between Macau and Southeast Asia in Ming Times: A Survey," in: *Macau during the Ming Dynasty*, Luís Filipe Barreto, Ed. (Macau: Centro Científico e Cultural de Macau, 2009), 87-118.

[25] Geoff Wade, "Southeast Asia in the 15 th Century," in: Geoff Wade & Sun Laichen, Eds. *Southeast Asia in the Fifteenth Century: The China Factor* (Singapore: NUS Press, 2010), 26.

[26] A. Wink, "Al-Hind: India and Indonesia in the Islamic World Economy, c. 700-1800 A.D.," *Comparative History of India and Indonesia 3* (1989): 60-61.

[27] Gallop, Annabel Teh. "Gold, Silver and Lapis Lazuli: royal Letters from Aceh in the Seventeenth Century," in: R. Michael Feener, Patrick Daly, and Anthony Reid, Eds. *Mapping the Acehnese Past* (Leiden: KTILV, 2011), 105-140.

[28] Andaya, Leondard Y. *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka* (National University of Singapore Press, 2010), 108-145.

[29] Feener, R. Michael. "Southeast Asian Localisations of Islam and Participation within a Global *Umma*, c. 1500-1800," *The New Cambridge History of Islam, volume 3.* Anthony Reid and David Morgan, Eds., (Cambridge University Press, 2010), 470-503.

[30] M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: Eastbridge, 2006).

[31] Des Alwi, *Sejarah Maluku: Banda Naira, Ternate, Tidore dan Ambon* (Jakarta: Dian Rakyat, 2005).

[32] Muridan Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku: Cross-cultural Alliance-making in Maluku, c. 1780-1810* (Leiden: Brill, 2009).

[33] https://maritimeasiaheritage.cseas.kyoto-u.ac.jp

[34] Feener, R. Michael and Michael F. Laffan, "Sufi Scents across the Indian Ocean: Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam." *Archipel* 70 (2005): 185-208.

DAFTAR ISI

Women on the Spice Route of Nusantara

PEREMPUAN-PEREMPUAN DARI SORIK MARAPI: ANTARA TRADISI BUDDHA DAN BATAK DALAM KONTEKS JALUR DAGANG BARUS-PASAMAN DI MANDAILING

Ladies of Sorik Marapi: Between Buddhist and Batak Tradition within Barus-Pasaman Trading Route Context in Mandailing

Muhamad Alnoza
Mahasiswa Pascasarjana Antropologi, Universitas Gadjah Mada
Jl. Sosiohumaniora, Bulaksumur, Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta
muhamadalnoza@gmail.com

Abstrak:

Perdagangan di Barus di sisi yang lain bukan hanya terkait dengan jaringan internasional, melainkan juga dengan wilayah-wilayah produksi di pedalaman Sumatera Utara. Jaringan Barus ke wilayah pedalaman tersebut memanfaatkan jalur sungai yang saling berhubungan satu sama lain. Salah satu daerah di pedalaman Sumatera Utara yang menjalin hubungan dagang dengan Barus adalah wilayah Mandailing. Selama periode perkembangan jalur dagang tersebut dapat dijumpai beberapa data arkeologi yang mencerminkan kebudayaan di masa itu. Satu di antara banyak tinggalan di Mandailing di masa perdagangan Barus-Pasaman adalah prasasti-prasasti di Gunung Sorik Marapi. Prasasti-prasasti tersebut terdiri dari empat prasasti yang berisi uraian mengenai pemberian hadiah berupa *caitya* kepada tiga tokoh perempuan berbeda yang diberikan oleh ayah atau anak laki-lakinya. Penelitian ini secara khusus membicarakan soal latar belakang terjadinya fenomena tersebut dalam konteks kebudayaan Batak secara khusus dan tradisi Buddha secara umum di Indonesia. Adapun dilakukannya penelitian ini bertujuan mengkaitkan fenomena yang terjadi di Sorik Marapi sebagai salah satu bentuk pengaruh keberadaan jalur dagang antara Barus dan Pasaman. Tahapan penelitian pengumpulan data, analisis dan interpretasi dilakukan dalam rangka menjawab rumusan penelitian ini. Dari serangkaian penelitian yang telah dilakukan fenomena yang terjadi di prasasti-prasasti Sorik Marapi mendapat pengaruh dari konsep perempuan sebagai simbol kesuburan dalam tradisi Buddha dan Batak, konsep *dalihan na tolu* dalam budaya Batak, dan kemungkinan pengaruh budaya matrilineal Minangkabau.

Kata Kunci: Batak, Buddha, Jalur Dagang Barus-Pasaman, Perempuan, Sorik Marapi

Alnoza, M. (2022). Perempuan-perempuan dari Sorik Marapi: Antara Tradisi Buddha dan Batak dalam Konteks Jalur Dagang Barus-Pasaman di Mandailing. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam, Nusantara* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

PENDAHULUAN

Barus merupakan satu dari beberapa pelabuhan di Pantai Barat Sumatera, yang pernah eksis dalam panggung sejarah perdagangan rempah di Nusantara. Sejak awal Barus dikenal sebagai kota penghasil kamper yang tersohor di beberapa negara. Sumber-sumber tertulis baik dari dalam dan luar negeri mencatat akan negeri Barus. Catatan tertua yang dapat dipertanggungjawabkan otensitasnya adalah milik seorang ahli geografi Yunani yang berdomisili di Mesir bernama Ptolemaeus, dalam mahakaryanya mengenai daerah-daerah di pinggiran Persia berjudul *Geographica*. Disebutkan nama *Baroussai* berada di tengah-tengah lautan Timur Jauh. Catatan dari Dunia Arab datang dari tulisan Abu Salih al-Armani dalam *Tadhakur fi hi Akhbar min al-Kanaʾis waʾl Adyar min Nawahin Misri wal aqthaʿaha*, yang ia kutip dari Sa'id ibn Al Batriq dalam *Nazm al-Djauhar*, yang menyinggung perihal keberadaan gereja nestorian di Barus sekitar abad ke-7 atau ke-9 M (Heuken, 2008: 5; Guillot dkk., 2017: 34). Memasuki abad ke-11 M, Barus juga disebut dalam sumber epigrafi India, dalam hal ini Prasasti Tanjore yang dikeluarkan oleh Rajendra Chola I. Prasasti tersebut memberikan daftar nama-nama pelabuhan dagang Sriwijaya yang menjadi sasaran penaklukan Kerajaan Chola, salah satunya negeri Pannai (daerah Batang Pane, Padang Lawas sekarang). Nama itu kendatipun tidak menyebut langsung Barus, tetapi memang berdekatan dan satu konteks dengan Barus (Meiyanti, 2012: 33-34).

Data tertulis mengenai Barus dari Nusantara, paling tua ada di Prasasti Lobu Tua. Prasasti beraksara dan berbahasa Tamil tersebut melampirkan keterangan soal serikat pedagang-pedagang Tamil yang berdagang di sekitar daerah Barus (Djafar dkk., 2019: 168). Nama Barus baru muncul lagi pada naskah *Kakawin Nagarakrtagama* (pupuh ke-13) yang ditulis oleh Pu Prapanca. Dikatakan bahwa daerah Barus telah menjadi salah satu negara tributer Majapahit (Pigeaud, 1960: 11-12). Keterangan dalam *Nagarakrtagama* ini sejalan dengan informasi dari prasasti-prasasti Majapahit yang menyebut *haru* (kamper) sebagai salah satu komoditas yang diperjualbelikan di Majapahit (Wurjantoro, 1993/1994: 7).

Mengenai kejayaan Barus sebagai daerah perdagangan yang ramai di masanya, juga tidak dapat dilepaskan dari jaringan dagang ke pedalaman daerah Sumatera Utara. Temuan Prasasti Panai di daerah Padang Lawas misalnya, menyebut soal adanya mobilitas transportasi air di Batang Pane yang bersambung ke Batang Burumun, yang mana diperkirakan merupakan jalur perdagangan di masanya (Oetomo, 2011: 148). Ery Soedewo (2011) pernah mengemukakan bahwa jalur perdagangan di Sumatera Utara terhubung melalui jalinan sungai-sungai yang berfungsi sebagai media distribusi komoditas dari daerah pedalaman ke pesisir (baik pantai timur maupun pantai barat Sumatera) dan juga sebaliknya. Soedewo menambahkan bahwa secara garis besar, menurut temuan arkeologis yang sampai sekarang telah dieksplorasi oleh para peneliti, terdapat dua jalur perdagangan utama di daerah Sumatera Utara. Jalur itu antara lain arus Barus-Pakpak-Karo-Kota Cina (utara) dan Barus-Mandailing-Pasaman (selatan).

Dari sekian banyak pos dagang antar daerah di Sumatera Utara yang disebutkan oleh Soedewo, daerah Mandailing menjadi salah satu yang unik. Daerah tersebut sesuai dengan peta persebaran kebudayaan berdasarkan bahasa dan aksara yang digagas Uli Kozok (2009: 86), merupakan daerah Batak paling dekat dan bersinggungan langsung dengan daerah berkebudayaan Minangkabau. Selama periode perkembangan jalur dagang tersebut, dapat dijumpai beberapa data arkeologi yang mencerminkan kebudayaan di masa itu. Satu di antara banyak tinggalan di Mandailing di masa perdagangan Barus-Pasaman adalah prasasti-prasasti di Gunung Sorik Marapi. Prasasti-prasasti tersebut terdiri dari empat prasasti, yang ditulis dalam aksara Sumatera Kuna dan bahasa Melayu Kuna. Keunikan prasasti terletak pada adanya fenomena pemberian hadiah berupa *caitya* kepada tiga tokoh perempuan berbeda yang diberikan oleh ayah atau anak laki-lakinya (Griffiths, 2014).

Kajian ini dengan demikian berusaha untuk memecahkan permasalahan akan makna dibalik fenomena yang berlangsung pada prasasti-prasasti dari Sorik Marapi. Pemecahan masalah tersebut dilakukan dengan sudut pandang kebudayaan Batak Kuna dan tradisi Buddha di Nusantara dalam konteks ruang jalur dagang Barus-Mandailing-Pasaman. Tujuan dari dilakukannya kajian ini tentunya berusaha untuk mengkaitkan fenomena yang terjadi di prasasti-prasasti dari Sorik Marapi sebagai bagian dari pola perilaku yang muncul dari adanya hubungan dagang antara Barus, Mandailing, dan Pasaman.

Dalam rangka menjawab beberapa hasil analisis yang dilakukan, perlulah dipahami pula adanya konsep perempuan sebagai simbol dalam beberapa kebudayaan. Simbol dalam konteks ilmu pemaknaan (semiotika) berarti hubungan arbitrer antara suatu objek dengan referensi atau pratandanya (Hoed, 2003: 3). Perempuan dalam beberapa kebudayaan di dunia seringkali dijadikan suatu simbol dari referensi-referensi tertentu. Simbolisasi tersebut muncul dari ekspresi gender yang dikonstruksi oleh masyarakat, yang seakan telah menjadi "sifat alami" dari perempuan. Perempuan dikonstruksikan memiliki sifat yang lembut, keibuan, dan cenderung tidak memiliki keinginan untuk turut campur dalam kegiatan publik. Perempuan di masa paling awal dianggap sebagai simbol kesuburan alam semesta, yang mana berkaitan dengan fungsi reproduksi dari perempuan (Saptari dan Holzner, 1991: 495-498). Oleh karena itu, fenomena pada prasasti-prasasti dari Sorik Marapi dalam kajian ini dipandang sebagai suatu tanda yang memiliki referensi tertentu.

METODE PENELITIAN

Proses penelitian dalam rangka menjawab rumusan penelitian ini dilakukan melalui rangkaian tahapan yang terdiri dari pengumpulan data, analisis dan interpretasi (Gibbon, 2013). Pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan hasil kajian epigrafis peneliti sebelumnya mengenai sumber data primer dan sekunder penelitian ini. Sumber data primer yang dimaksud antara lain prasasti-prasasti dari

Sorik Marapi, sedangkan sumber data sekunder adalah prasasti-prasasti dari tempat lain yang memiliki pola seperti prasasti-prasasti Sorik Marapi. Analisis dilakukan dengan mendeskripsikan mengidentifikasikan unsur intrinsik (bahasa, uraian isi, dan unsur penanggalan) serta unsur ekstrinsik prasasti (aksara yang digunakan, bahan pembuatan prasasti, tempat penemuan, dan bentuk prasasti). Intepretasi dilakukan dengan menganalogikan gejala yang muncul pada data penelitian dengan tradisi Buddha yang berkembang di Indonesia dan tradisi penghargaan terhadap perempuan di kebudayaan Batak.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Wilayah Mandailing dan Sorik Marapi

Entitas yang disebut Mandailing sekarang sebenarnya merujuk pada suatu kabupaten di Sumatera Utara bernama Mandailing Natal. Wilayah Kabupaten Mandailing Natal secara administratif berbatasan dengan Kabupaten Tapanuli Selatan dan Padang Lawas di bagian utara, Kabupaten Pasaman dan Pasaman Barat (Prov. Sumatera Barat) di bagian selatan, Kabupaten Pasaman di bagian timur, dan Samudra Hindia di bagian barat. Secara topografis wilayah Mandailing Natal terdiri atas bentang alam pesisir di bagian seluas 160.500 Ha (24,24%), wilayah rendah yang memiliki luas 36.385 Ha (5,49%), wilayah dataran tinggi yang terbagi atas perbukitan seluas 112.000 ha (16,91%) serta pegunungan seluas 353.185 ha (53,34%). Dengan demikian, wilayah Mandailing Natal pada dasarnya termasuk ke dalam wilayah Pegunungan Bukit Barisan yang membentang dari Aceh sampai Lampung. Kenyataan bahwa daerah Mandailing Natal merupakan daerah pegunungan, sudah barang tentu menimbulkan beberapa aliran sungai yang sumbernya berasal dari mata air pegunungan. Mandailing Natal dialiri dengan beberapa sungai besar maupun kecil, yang utamanya antara lain Batang Gadis, Natal, Kunkun, dan Parlambungan. Batang Gadis merupakan sungai terbesar dan terpanjang di wilayah Mandailing Natal, dengan panjang bentangan mencapai 137,50 km. Adapun gunung-gunung terbesar dan tertinggi di Mandailing Natal adalah Kulabu dan Sorik Marapi. Gunung Sorik Marapi dalam hal ini merupakan yang tertinggi di daerah Mandailing. Gunung Sorik Marapi (2.145 m dpl) termasuk gunung api yang masih aktif hingga sekarang. Gunung Sorik Marapi pernah meletus pada tahun 1830, 1879, 1892, 1893, 1917, 1970 dan 1986 (Farsyah, 2007: 76-77).

Tinggalan Arkeologis di Sekitar Mandailing

Daerah Kabupaten Mandailing Natal pada dasarnya kaya akan data arkeologi, yang secara umum berasal dari masa Prasejarah dan Hindu-Buddha. Tinggalan arkeologis yang ditemukan di daerah Mandailing Natal, umumnya terpusat di daerah dataran rendah. Beberapa keragaman kepurbakalaan Hindu-Buddha di daerah tersebut terdiri dari situs penambangan tradisional (Situs Garabak Ni Agam),

situs penemuan arca (Situs Lumut), pemakaman (Situs Makam Godang), dan lain sebagainya (Soedewo dan Restiyadi, 2018: 123) (lihat gambar 1).

Berdasarkan tabel di atas serta pendeskripsian prasasti-prasasti dari Sorik Marapi, dapat dibagi menjadi dua kelompok. Pertama, kelompok prasasti milik Mahasenapati Pamanan Ekalabira. Kedua, kelompok prasasti yang bukan milik Mahasenapati Pamanan Ekalabira. Kedua kelompok tersebut memiliki dua karakteristik yang berbeda, baik secara bentuk maupun uraian.

Kelompok prasasti milik Mahasenapati Pamanan Ekalabira, dengan amat jelas merupakan dua prasasti yang dikeluarkan oleh seorang tokoh bernama Mahasenapati Pamanan Ekalabira. Mengenai identitas Mahasenapati Pamanan Ekalabira, sebenarnya dapat ditelisik dari penggunaan gelar '*mahasenapati*' dari tokoh tersebut. Menurut kamus bahasa Sansekerta karya A.A. MacDonnel (1929), *mahasenapati* berarti panglima besar. Kata tersebut juga muncul dalam khazanah prasasti-prasasti di Sumatera, yaitu di Prasasti Telaga Batu (abad ke-7 M) dan Prasasti Porlak Dolok (1135 S/ 1213 M) (Kulke, 2014: 283; Griffiths, 2014: 219). Gelar tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa Mahasenapati Pamanan Ekalabira berasal dari kalangan militer dari suatu kerajaan, yang belum bisa diketahui kerajaan apa yang dimaksud. Melalui dua prasasti yang dikeluarkannya pula dapat diketahui garis silsilah keluarganya, yakni ibunya yang bernama Dara Panu, anak perempuannya bernama Prajñavardhanī, dan kakeknya bernama Sri Ampuku Hang Kalus Jayasu. Uniknya dari sederet nama yang disebutkan dalam prasasti, dapat dipastikan bahwa Sri Ampuku Hang Kalus Jayasu merupakan seorang tokoh bangsawan yang menyepi. Asumsi tersebut muncul dari penggunaan gelar "*ampuku*" dan "*hang*". Gelar "*ampuku*' sekilas serupa dengan gelar "*mpungku*" yang juga populer di Jawa. Gelar tersebut umum digunakan oleh seorang bangsawan, yang di penghujung hidup sampai perjumpaan dengan ajalnya dihabiskan dalam pertapaan. Salah satu tokoh terkenal yang menggunakan gelar tersebut adalah Aji Mpungku Pinakacatra Ning Bhuwana atau Raja Airlangga dari Kerajaan Medang, sebagaimana disebut dalam Prasasti Gandhakuti (964 S/ 1042 M) (Susanti, 2010: 49). Nama *hang* dalam hal ini, lazim ditemui pada gelar-gelar kebangsawanan Melayu, sebagaimana pada Hang Tuah dan Hang Lekir dari Kerajaan Melaka dalam *Hikayat Hang Tuah*.

Kelompok prasasti yang bukan dikeluarkan oleh Mahasenapati Pamanan Ekalabira, di sisi lain memiliki ciri yang berbeda satu sama lain, baik dari segi uraian maupun bentuknya. Apabila dari segi bentuk telah dijelaskan di bagian subbab sebelumnya, dari segi uraian prasasti-prasasti dari kelompok kedua ini pun juga memiliki perbedaan, utamanya dari segi struktur penulisan. Prasasti Sorik Marapi III memiliki struktur kepenulisan yang cenderung lebih lengkap, karena menyebut soal waktu dikeluarkannya kebijakan prasasti (sayangnya uraian prasasti terputus karena aksara telah aus). Struktur semacam ini mirip dengan struktur penulisan prasasti-prasasti yang umumnya memuat uraian yang panjang. Prasasti Sorik Marapi IV dari segi struktur memiliki kandungan isi yang lebih singkat dan eksplisit, karena langsung menyebut perintah yang dikeluarkan dalam prasasti ini. Pola tersebut

mirip dengan struktur uraian Prasasti Sorik Marapi I dan II. Mengenai hadiah *caitya* dalam Prasasti Sorik Marapi III, tidak terdapat keterangan yang menunjukan siapa pemberi dan penerima hadiah tersebut. Nama dari penerima harusnya namanya diawali dengan kata "*sira*", karena bagian selanjutnya tidak terbaca lagi. Prasasti Sorik Marapi IV dalam uraiannya pun juga tidak menyebut siapa yang menyerahkan hadiah *caitya*, tetapi menyebut nama Dara Nayana sebagai orang yang menerima hadiah *caitya* tersebut. Suatu gejala yang menarik dari Dara Nayana adalah gelarnya yang berbunyi "gadis yang mendapat pencerahan Buddha". Nama tersebut secara harafiah mirip dengan arti nama salah satu *boddhisatwa* Buddha, yaitu Prajñāparamitā atau "kesempurnaan dalam kebijaksanaan (Buddha)". Nama tersebut juga sekilas mengingatkan pada Gayatri Rajapatni dari Majapahit yang di masa tua hingga kematiannya dianggap sebagai Prajñāparamitā Gayatri selama masa tuanya merupakan seorang biksuni, sebagaimana disebut dalam *Kakawin Nagarakrtagama*. (Pigeaud, 1960). Oleh karena itulah Dara Nayana dapat pula diasumsikan sebagai seorang biksuni.

Perempuan dan Tradisi Buddha di Nusantara

Perempuan dalam perspektif tradisi Buddha di Nusantara, perempuan sebenarnya direpresentasikan dalam bentuk Dewi Tara. Keberadaan Dewi Tara dalam kepercayaan Hindu maupun Buddha, sebenarnya asal muasalnya harus dilacak dari kultus Tantra yang berkembang di Nepal (kemudian Tibet). Dewi Tara dalam ajaran Hindu memiliki posisi yang mirip dengan Durga Mahisasuramardhini, karena memang dianggap juga sebagai dewi ibu. Dalam tradisi Buddha Mahayana, Tara sering dianggap sebagai *sakti* (pancaran energi) dari Avalokitesvara atau terkadang Adi-Buddha sendiri. Tara dianggap identik dengan perkembangan Buddha di Tibet, karena memang bentuk pemujaannya pun sering disebut sebagai *cinachara* (ritual dengan cara orang Cina). Dewi Tara dalam bentuk pengarcaan sendiri baru muncul pada abad ke-6 M, tetapi beberapa peneliti percaya bahwa pemujaan terhadap Tara sudah ada sejak abad ke-4 atau ke-5 M (Regmi, 1987: 6-9).

Roy Jordaan (1997) dalam artikelnya pernah membahas soal kedudukan Dewi Tara di Jawa. Jordaan berpendapat bahwa eksistensi Tara di Jawa agaknya memang bentuk dari pelanjutan tradisi dewi kesuburan khas Nusantara, yang sejak masa Islam lebih dikenal dengan Nyai Lara Kidul. Hal ini memang lazim terjadi beberapa daerah di Asia yang memeluk agama Buddha, yang umumnya adalah daerah yang tidak dapat melepaskan konsep dewi ibu yang dianut sejak sebelum masuknya agama Buddha. Misalnya di Cina, Avalokitesvara (dewa kesejahteraan dan keberkahan) yang dalam tradisi Buddha digambarkan secara maskulin, malah dibentuk dalam sosok feminin dengan nama Guan Yin (Kwan Im). Hal ini terjadi karena dalam tradisi Tao memang sudah dikenal konsep dewi ibu yang berperan dalam hal kesuburan, yang tentu sudah ada sejak sebelum Buddha hadir (Zhang, 2017: 309-311).

Perempuan dan Tradisi Batak Kuna

Mengenai fenomena yang muncul dalam prasasti-prasasti Sorik Marapi, dapat dikaitkan pada referensi-referensi budaya Batak. Perempuan dalam budaya Batak, posisinya dapat ditelusuri melalui mitologi Batak Kuna mengenai kemunculan padi, yang sebagai berikut:

> *Alkisah di suatu desa ada seorang janda miskin mempunyai seorang anak perempuan yang diberi nama Si Beru Dayang. Desa mereka dilanda kekeringan sehingga seluruh penduduk desa kelaparan suatu ketika. Si Beru Dayang meninggal dunia karena kelaparan, ibunya sangat sedih atas kematian anaknya dan berlari terjun ke sungai, tubuhnya menjelma menjadi ikan. Kemudian terjadi lagi kemarau panjang sehingga bencana kelaparan kembali melanda desa itu. Diceritakan ada dua orang anak yang kelaparan mengorek tanah untuk mendapatkan makanan. Mereka mendapatkan sebuah labu dari dalam tanah, ketika akan dibelah labunya meledak dan mengeluarkan suara yang mengatakan untuk memotong halus buah labu kemudian ditanam. Mereka mengikuti suara gaib menanam potongan buah labu tersebut, yang kemudian keluar tanaman padi. Padi menjadi makanan pokok penduduk desa tersebut sejak saat itu, dan mereka percaya bahwa padi itu adalah jelmaan dari Si Beru Dayang* (Yetti, 2014: 57-58).

Menurut Titi Surti Nastiti (2020: 13), mitologi padi yang muncul di Batak, tidak jauh berbeda dengan beberapa mitologi padi di daerah lain di Nusantara. Mitologi tersebut agaknya bersumber dari mitologi Dewi Sri yang bermula dari ajaran Hindu. Dugaannya bahwa sebenarnya penempatan perempuan sebagai simbol dari kesuburan di Indonesia telah ada sejak masa prasejarah, yang ketika masa ajaran Hindu-Buddha kemudian diasosiasikan dengan Dewi Sri, *sakti* dari Dewa Wisnu.

Latar Belakang Pemberian Caitya pada Para Perempuan di Prasasti-prasasti dari Sorik Marapi

Pemberian *caitya* bagi para perempuan di prasasti-prasasti dari Sorik Marapi dapat dijelaskan makna dibaliknya berdasarkan beberapa aspek yang dipandang dari dua perspektif, yaitu perspektif budaya Batak Kuna dan tradisi Buddha di Nusantara. Pemberian *caitya* pada beberapa tokoh perempuan dapat dikaitkan dengan filosofi *dalihan na tolu* yang ada di dalam budaya Batak, baik di sub budaya Mandailing-Angkola, Toba, Karo, dan Simalungun. *Dalihan na Tolu* artinya secara harafiah berarti "tungku nan/yang tiga", dalam hal ini suatu keluarga atau jalur kekerabatan di Suku Batak terdiri akan tiga aspek. Aspek-aspek itu antara lain *dalihan dongan tubu* (kekerabatan dua keluarga), *dalihan hulahula* (garis marga diturunkan dari laki-laki), dan *dalihan boru* (pengabdian seorang perempuan). Konsep tersebut

dalam konteks perempuan, menempatkan perempuan sebagai sosok yang diajak untuk bergabung ke dalam keluarga laki-laki (suaminya). Oleh karena itu, pihak keluarga laki-laki (*hulahula*) wajib memberikan kasih sayang dalam bentuk apa pun kepada mempelai perempuan yang masuk ke dalam keluarga *hulahula* tersebut (Silalahi, 2012: 40-42). Konsep *dalihan na tolu* tersebut nantinya menurun ke beberapa ketentuan adat di Batak, yang satu di antaranya adalah mengenai hukum waris terhadap anak perempuan. Hukum waris di Batak menjadi berbeda, karena seorang ayah dapat memberikan warisannya ketika dia masih hidup terhadap anak perempuannya. Anak perempuan berhak mendapat *indahan arian* (lahan tanam), *batu ni assimun* (hewan peliharaan dan emas), dan *ulos na so buruk* (modal dagang). Seluruh harta itu menjadi hak bagi anak perempuan, kalau anak perempuan tersebut telah berkeluarga dan memiliki anak (Sihombing, 2016: 5-6).

Dengan demikian, amatlah jelas bahwa fenomena pada Prasasti Sorik Marapi II, sedikit banyak terpangaruh oleh konsep kekerabatan *dalihan na tolu* beserta turunannya. Mengingat prasasti tersebut menyebutkan bagaimana Mahasenapati Pamanan Ekalabira telah menghadiahkan suatu *caitya* bagi dan anak perempuannya. Argumen tersebut diperkuat dengan keberadaan Kompleks Makam Sutan Nasinok Harahap, yang menunjukan adanya suatu pengaruh budaya Batak Kuna di daerah Mandailing, kendati pengaruh budaya Hindu-Buddha juga telah mengakar kuat. Penggunaan konsep *dalihan na tolu* sebagai jawaban dari pemberian *caitya* pada prasasti-prasasti Sorik Marapi, hanya menjawab permasalahan pada Prasasti Sorik Marapi II. Prasasti Sorik Marapi I, III, dan IV di sisi lain belum dapat dijelaskan sama sekali, karena terbatasnya informasi yang didapatkan dari uraian prasasti.

Oleh karena itulah, dapat dikatakan bahwa unsur tradisi Buddha Nusantara yang kemudian lebih mengambil peran dalam menjelaskan makna pada Prasasti Sorik Marapi I, III, dan IV. Pemahaman lebih mendalam akan fenomena pada Prasasti Sorik Marapi III dan IV dapat dijelaskan dengan perbandingan yang terjadi di Jawa. Bahwasannya pembangunan *caitya* atau bangunan suci Buddha bagi tokoh perempuan pernah pula terjadi di Jawa, terutama dari masa pemerintahan Rakai Watukura Dyah Balitung. Raja Mataram Kuna tersebut telah membangun dua bangunan suci untuk dua bangunan Bauddha untuk dua neneknya, yaitu Nini Haji Rakai Wwatan Tammer dan Nini Haji Rakryan Sanjiwana. Informasi tersebut didapat pada Prasasti Poh dan Rukam[1] yang sama-sama dikeluarkan pada tahun 907 M (Poesponegoro dan Notosusanto, 2010: 172). Perilaku pemberian hadiah oleh raja Balitung tersebut menjadi yang pertama dalam sejarah Kerajaan Mataram Kuna. Oleh karena itu muncul dugaan bahwa pemberian hadiah itu adalah bentuk *dharmma* Balitung karena berhasil menaklukan daerah Jawa Timur di beberapa tahun sebelumnya, tepatnya pada tahun 905 M (berdasarkan angka tahun Prasasti Kubu-kubu) (Boechari, 2012: 157). Balitung membangun *caitya* bagi keluarga perempuannya dengan harapan agar kerajaan semakin makmur setelah menaklukkan wilayah Jawa Timur. Asumsi tersebut didukung dari pendapat B.J.O. Schrieke

1 Bangunan suci yang dimaksud sekarang adalah Candi Sojiwan, Klaten, Jawa Tengah

(2016), yang menyebut bahwa ambisi Mataram Kuna ke Jawa Timur memang karena ramainya daerah tersebut dengan pedagang-pedagang yang membawa komoditas rempah dan barang asing.

Demikianlah fenomena tersebut juga dapat dianggap terjadi pula di Sorik Marapi. Pembagian hadiah *caitya* tersebut berkaitan dengan harapan agar wilayah tersebut yang sebelumnya telah mendapat kemapanan dari jalur dagang menjadi semakin makmur, agar produksi komoditas bagi jalur rempah di sekitarnya semakin maju. Postulat yang disampaikan itu didasarkan pada beberapa pertimbangan sebagai berikut:

1. Wilayah Sorik Marapi termasuk ke dalam jalur perdagangan rempah antara Barus dan Pasaman, terbukti dari temuan botol kaca di Candi Simangambat. Jalur dagang tersebut saling berkait dengan aliran-aliran sungai yang saling bersambung. Alurnya antara lain Batang Burumun, Batang Angkola, Batang Gadis, dan terus ke Batang Sumpur di Alam Minangkabau. Mandailing di sisi lain juga berperan sebagai produsen kapur barus bagi pelabuhan dagang di Barus (Soedewo, 2011: 257).
2. Baik dalam tradisi Buddha maupun Batak, sama-sama menempatkan perempuan sebagai simbol dari kesuburan.
3. Kemungkinan untuk keberadaan pengaruh Jawa dalam konsep ini juga dapat dijadikan sebagai alternatif lain, terbukti dari adanya pengaruh budaya Jawa pada Candi Simangambat.
4. Khusus di kasus Prasasti Sorik Marapi I, kasus tersebut bahkan sangat mirip dengan fenomena kasus Balitung di Jawa. Sosok orang tua perempuan menjadi sosok sentral, karena merujuk langsung pada Tara, sang Dewi Ibu.

KESIMPULAN

Melalui serangkaian penelitian, dapatlah diketahui bahwasannya terdapat beberapa faktor penentu terjadinya fenomena pada prasasti-prasasti Sorik Marapi. Pertama, pengaruh adanya konsep *dharma* dalam budaya bersedekah dalam Buddha yang dikombinasikan pada kepercayaan perempuan sebagai sumber kesuburan dalam tradisi agraris Nusantara. Keberadaan tokoh Mahasenapati Pamanan Ekalabira memberi suatu anggapan bahwa tokoh tersebutlah yang telah berhasil membuat daerah Mandailing menjadi makmur, karena dirinya mampu mengamankan jalur dagang di daerah tersebut. Kedua, adanya tradisi hukum adat Batak dalam menghargai perempuan yang diasaskan pada filosofi *Dalihan Na Tolu* beserta beberapa turunannya. Ketiga, posisi Mandailing secara geografis berdekatan dengan wilayah Minangkabau, sehingga ada suatu indikasi bahwa budaya Matrilineal dari Minangkabau juga berperan di Mandaling. Tentu hal ini perlu ditinjau lebih lanjut, karena sampai sekarang belum diketahui adanya corak budaya Minangkabau pada tinggalan arkeologis yang ada di Mandailing. Pada akhirnya perdagangan rempah Barus-Pasaman yang melewati Sorik Marapi telah membina kemapanan ekonomi

dan interkonektivitas antar-daerah di Mandailing, sehingga mendorong munculnya fenomena pada prasasti-prasasti dari Sorik Marapi.

DAFTAR PUSTAKA

Boechari. (2012). "Some Consederation on the Problem of the Shift of Mataram's Centre of Government from Central to East Java in the 10th Century", dalam *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti*, Boechari, 155-182.

Damais, L-C. 1955. "IV. Études d'épigraphie indonésienne: Discussion de la date des inscriptions", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 7-209.

Djafar, H., dkk. (2016). *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara (Jilid I)*. Jakarta: Museum Nasional Indonesia.

Djafar, H., dkk. (2019). *Prasasti Batu: Pembacaan Ulang dan Alih Aksara (Jilid II)*. Jakarta: Museum Nasional Indonesia.

Farsyah, M. (2007). *Kearifan Tradisional Masyarakat Desa Sibanggor Julu yang berkaitan dengan Pemeliharaan Lingkungan Alam di Kabupaten Madina Provinsi Sumatera Utara*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Gibbon, G. (2013). *Critically Reading the Theory and Methods of Archaeology: An Introductory Guide*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

Griffiths, A. (2014). "Inscriptions of Sumatra III: The Padang Lawas Corpus Studied Along with Inscriptions from Sorik Merapi (North Sumatra) and from Muara Takus (Riau)". Dalam *History of Padang Lawas II: Society of Padang Lawas (mid-9th — 13th century CE*, D. Perret (ed), 211—253. Paris: Association Archipel.

Guillot, C. dkk. (2017). *Barus: Seribu Tahun yang Lalu*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, École française d'Extrême-Orient (EFEO), Assosiation Archipel, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, dan Forum Jakarta-Paris.

Heuken, A. (2008). "Christianity in Pre-Colonial Indonesia", dalam *A History of Christianity in Indonesia*, J.S. Aritonang dan K. Steenbrink (ed). Leiden: Brill.

Hoed, B. H. (2003). *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia

Jordaan, R. 1997. "Tara and Nyai Lara Kidul: Images of the Divine Feminine in Java", *Asian Folklore Studies*, Vol. 5, 285-312

Krom, N.J. (1914). "voorlopige Lijst van Oudheden in de Buitenbezittingen", *OV. 71*, 108.

Kozok, U. (2009). *Surat Batak: Sejarah Perkembangan Tulisan Batak (Berikut Pedoman Menulis Aksara Batak dan Cap Si Singamangaraja XII*). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan École française d'Extrême-Orient (EFEO).

Kulke, H. (2014). "Kadatuan Sriwijaya " Imperium atau Kraton Sriwijaya: Tinjauan Kembali Bukti Epigrafis". Dalam *Kedatuan Sriwijaya*, G. Coedes dkk., 281-313. Depok: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, École française d'Extrême-Orient (EFEO), dan Komunitas Bambu.

Macdonell, A.A. (1929). *A practical Sanskrit dictionary with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London: Oxford University Press.

Meyanti, L. (2019). "Prasasti Paṇai: Kajian Ulang Tentang Lokasi Kerajaan Paṇai", *AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Vol. 37 No. 1*, 27-38.

Nasoichah, C. (2017). "Makam Kuno Sutan Nasinok Harahap, Pola Penguburan Etnis Batak Angkola-Mandailing di Padang Lawas Utara", *Forum Arkeolohgi Vol. 30 (1)*, 55-65.

Nastiti, T.S. (2020). "Dewi Sri dalam Kepercayaan Masyarakat Indonesia", *Tumotowa Vol.3 (1)*, 1-12.

Nisa, Khairun. (2020). "Figur Hewan pada Batu-Batu Pipih di Kompleks Pemakaman Sutan Nasinok Harahap", *Sangkhakala Vol. 23 (1),* 46-57

Oetomo, R. W. (2011). "Pemanfaatan dan Pengambangan Objek Arkeologi di Padang Lawas dan Padang Lawas Utara sebagai Kawasan Wisata Budaya Terpadu", *Berkala Arkeologi Sangkhakala Vol. 14 (27)*, 148—164.

Pigeaud, Th. G. Th. (1960). *Java in The 14th Century A Study in Cultural History: The Nagara-kertagama By Rakawi Prapanca of Majapahit, 1365 AD. Volume I—V*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Poesponegoro, M.D., N. Notosusanto. (2010). *Sejarah Nasional Indoensia: Zaman Kuna*. Jakarta: Balai Pustaka.

Regmi, J. C. 1987. "Goddess Tara: A Short Study", *Ancient Nepal 100*: 6–10.

Saptari, R., B. Holzner (1997). *Perempuan Kerja dan Perubahan Sosial: Sebuah Pengantar Studi Perempuan*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Schnitger, F.M. (1937). *Archaeology of Hindoo Sumatra*. Leiden: E.J. Brill.

Schrieke, B.J.O. (2016). *Kajian Historis Sosiologis Masyarakat Indonesia: Penguasa dan Kerajaan Jawa pada Masa Awal.* Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Sihombing, H.R.M. (2016). Kedudukan Anak Laki-laki dan Perempuan dalam Pembagian Harta Warisan berdasarkan Norma Adat pada Etnis Batak Toba. *Skripsi*. Medan: Universitas Sumatera Utara.

Silalahi, U. (2012). Kedudukan dan Kekuasaan Raja dalam Kerajaan Tradisional dari Satu Masyarakat di Sumatera Utara: Masyarakat Batak Toba. *Laporan Penelitian*. Bandung: Universitas Katolik Parahyangan.

Soedewo, E. (2011). "Jalur-Jalur Interaksi di Kawasan Pesisir dan Pedalaman Daerah Sumatra Bagian Utara Pada Masa Pengaruh Kebudayaan India (Hindu-Buddha)". *Berkala Arkeologi Sangkhakala*, *14*(2), 240-265.

Soedewo, E., A. Restiyadi. (2018). "Candi Simangambat: Candi Hindu berlanggam Arsitektur Jawa, di Mandailing Natal, Sumatera Utara", *Berkala Arkeologi Sangkhakala Vol.21 (2)*, 116-134.

Susanti, N. (2010). *Airlangga: Raja Pembaharu Jawa Abad XI*. Depok: Komunitas Bambu.

Utomo, B.B. (2007). *Prasasti-prasasti Sumatra*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional.

Wurjantoro, E. (1993/1994). Perdagangan Masa Majapahit: Telaah Data Sumber Prasasti dan Naskah. *Laporan Penelitian*. Depok: Universitas Indonesia.

Yetti, E. (2014). "Motif Asal-Usul Tanaman Padi dalam Tiga Cerita Rakyat Indonesia". *Kandai, 10(1*). https://doi.org/https://doi.org/10.26499/jk.v10i1.312

Zhang, J. (2017). "Research on the Guanyin Statues Feminine Apperance in the Tang Dynasty", *Advances in Social Sciences, Education and Humanities Research*, Vol. 83, 309-311.

PEREMPUAN DALAM JALUR REMPAH:

PERAN SULTANAH SAFIATUDDIN DALAM MENENTUKAN KEBIJAKAN PERDAGANGAN KERAJAAN ACEH DARUSSALAM ABAD KE-17

Chaerol Riezal[1], Andrik Purwasito[2], Susanto[3], dan Djono[4]
Email: chaerolriezal@student.uns.ac.id
andrikpurwasito@staff.uns.ac.id
susantofibuns@staff.uns.ac.id
djono@staff.uns.ac.id
Mahasiswa Doktor Pendidikan Sejarah, Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
Profesor Ilmu Komunikasi, Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
Doktor Ilmu Sejarah, Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
Doktor Pendidikan Sejarah, Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia

Abstrak

Sultanah Safiatuddin merupakan perempuan Aceh pertama yang berkuasa dalam Kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-17. Pada periode inilah, kepemimpinan di Aceh turut mengalami perubahan yang penting, yaitu pergantian kepemimpinan dari yang sebelumnya diperintah oleh laki-laki yang bergelar Sultan beralih menjadi kepemimpinan perempuan yang bergelar Sultanah. Tentu saja, perubahan tersebut berimplikasi terhadap arah dan kebijakan perdagangan Kerajaan Aceh Darussalam, termasuk hasil rempah dan komoditas Aceh lainnya, yang dikeluarkan pada era pemerintahan Sultanah Safiatuddin. Oleh karena itu, tulisan ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana peran Sultanah Safiatuddin dalam menentukan arah kebijakan perdagangan Aceh pada abad ke-17. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif. Selain itu, tulisan ini juga mengadopsi metode sejarah dengan mengikuti lima tahapan, yaitu pemilihan topik, heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Safiatuddin yang menjabat sebagai Sultanah Kerajaan Aceh Darussalam pada periode 1641-1675, memiliki kontribusi besar dalam menentukan arah dan kebijakan terhadap perdagangan Aceh. Salah satu kebijakan mengenai jalur perdagangan rempah Aceh yang berlaku pada masa Sultanah Safiatuddin, diatur melalui *Qanun Meukuta Alam* (Undang-Undang Kerajaan Aceh). Dalam undang-undang Kerajaan Aceh Darussalam tersebut, dikatakan bahwa kapal-kapal pedagang asing yang berlabuh di Aceh dan melakukan aktivitas perniagaaan, akan dikenai pungutan dari berbagai jenis bea cukai dan pajak pelabuhan yang berlaku. Pungutan bea cukai dan pajak terhadap kapal asing ini disebut sebagai Adat Aceh. Meskipun *Qanun Meukuta Alam* ini diyakini sebagai warisan dari Sultan Iskandar Muda, tetapi Sultanah Safiatuddin tetap menjalankan perintah dari undang-

undang Kerajaan Aceh tersebut, sehingga perdagangan Aceh pada masa Sultanah Safiatuddin masih sibuk dalam berbagai aktivitas dagang. Hal ini tidak terlepas dari keberhasilan Sultanah dalam mempertahankan hubungan diplomasi dengan kerajaan lainnya. Era Sultanah Safiatuddin sempat mengalami gangguan dari pihak asing seiring dengan kuatnya pengaruh Belanda setelah berhasil menguasai selat Malaka dari tangan Portugis pada 1641. Namun demikian, Sultanah Safiatuddin mampu melewati ancaman tersebut, bahkan berhasil membangkitkan kejayaan Aceh meskipun tidak segemilang yang pernah ditorehkan oleh mendiang ayahnya, yaitu Sultan Iskandar Muda.

Kata kunci: perempuan; Sultanah Safiatuddin; jalur rempah; kebijakan perdagangan; Aceh

WOMEN IN THE SPICE ROAD:

THE ROLE OF SULTANAH SAFIATUDDIN IN DETERMINING THE TRADE POLICY OF THE KINGDOM OF ACEH DARUSSALAM 17TH CENTURY

Chaerol Riezal[1], Andrik Purwasito[2], Susanto[3], dan Djono[4]
Email: chaerolriezal@student.uns.ac.id
andrikpurwasito@staff.uns.ac.id
susantofibuns@staff.uns.ac.id
djono@staff.uns.ac.id
Doctoral Student of History Education, Sebelas Maret University, Surakarta, Indonesia
Departement of Communication Studies, Sebelas Maret University, Surakarta, Indonesia
Departement of History, Sebelas Maret University, Surakarta, Indonesia
Departement of History Education, Sebelas Maret University, Surakarta, Indonesia

Abstract

Sultanah Safiatuddin was the first Acehnese woman to rule in the Kingdom of Aceh Darussalam in the 17th century. During this period, the leadership in Aceh also underwent an important change, namely the change of leadership from what was previously ruled by a man with the title Sultan to a female leadership with the title Sultanah. Of course, these changes have implications for the direction and trade policies of the Kingdom of Aceh Darussalam, including the products of spices and other Acehnese commodities, which were issued during the reign of Sultanah Safiatuddin. Therefore, this paper aims to analyze the role of Sultanah Safiatuddin in determining the direction of Aceh trade policy in the 17th century. This paper uses a qualitative approach. In addition, this paper also adopts the historical method by following five stages, namely topic selection, heuristics, source criticism, interpretation, and historiography. The results of this study indicate that Safiatuddin, who served as Sultanah of the Kingdom of Aceh Darussalam in the period 1641-1675, had a major contribution in determining the direction and policy of Aceh's trade. One of the policies regarding the Aceh spice trade route that prevailed during the reign of Sultanah Safiatuddin was regulated through the *Qanun Meukuta Alam* (Aceh Kingdom Law). In the law of the Kingdom of Aceh Darussalam, it is stated

Riezal, M., Purwasito, M., Susanto, & Djono. (2022). Women in the spice road: The role of sultanah safiatuddin in Determining the trade policy of the kingdom of aceh darussalam 17th century. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara, ,* Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

that foreign merchant ships that dock in Aceh and carry out commercial activities will be subject to levies from various types of customs duties and applicable port taxes. The collection of customs duties and taxes on foreign ships is referred to as Adat Aceh. Although the *Qanun Meukuta Alam* is believed to be a legacy from Sultan Iskandar Muda, Sultanah Safiatuddin still carries out the orders of the Aceh Kingdom law, so that Aceh trade during Sultanah Safiatuddin time was still busy in various trading activities. This is inseparable from Sultanah Safiatuddin success in maintaining diplomatic relations with other kingdoms. The era of Sultanah Safiatuddin had experienced interference from foreign parties along with the strong influence of the Belanda after successfully controlling Malacca strait from the hands of the Portugis in 1641. However, the Sultanah Safiatuddin was able to overcome this threat, and even succeeded in resurrecting Aceh glory even though it was not as brilliant as the one inscribed by his late father, namely Sultan Iskandar Muda.

Keywords: women; Sultanah Safiatuddin; spice trail; trade policy; Aceh

PENDAHULUAN

Terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara merupakan periode sejarah terpenting dalam perkembangan agama Islam di Nusantara. Terlebih lagi, jika hal itu ditinjau dari perspektif sejarah antara periode awal masuknya Islam dengan periode berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, maka akan ditemukan fakta bahwa proses masuknya Islam di Nusantara dilakukan melalui berbagai jalur, mulai dari perdagangan, perkawinan, hingga dakwah. Dengan kata lain, kehadiran agama Islam di Nusantara sebelum membentuk kekuasaan yang lebih besar, dilakukan melalui berbagai usaha oleh sekelompok komunitas atau grup yang ruang geraknya masih terbatas. Oleh karena itu, terbentuknya Kesultanan Islam sebagai representasi kekuasaan Islam di Nusantara melalui proses sejarah yang panjang (Musthofa, 2015: 3). Setelah terbentuknya kekuasaan Islam melalui pendirian Kesultanan Islam di Nusantara, maka proses penguatan terhadap ajaran Islam semakin mudah diterapkan, mengingat basis kekuatan politik dan ekonomi yang dimiliki oleh Kesultanan Islam di Nusantara diyakini akan sangat mudah untuk diaplikasikan sehingga akan memperoleh pengaruh yang lebih besar dari masyarakat Nusantara (Burhanuddin, 2017: 10-11).

Hal itulah yang terjadi di Aceh ketika agama Islam pertama kali mulai masuk dan diperkenalkan kepada masyarakat Aceh. Berdasarkan catatan sejarah, masuknya Islam di Aceh tidak diwarnai oleh penolakan dan pertentangan dari masyarakat lokal yang berujung terhadap pertempuran dan konflik ideologi. Sebaliknya, masyarakat Aceh justru menerima kehadiran agama Islam yang dianggap sebagai ajaran dan paham agama yang paling rasional. Selain itu, kehadiran Islam di Aceh juga membuat masyarakat Aceh sebagai penduduk mayoritas beragama Islam dan menancapkan kekuasaannya lewat pendirian sejumlah kerajaan Islam di Aceh. Maka tidak mengherankan, Aceh dikenal sebagai daerah pertama kali masuknya

Islam di Nusantara pada abad ke-7. Setelah itu, kelompok-kelompok Islam di Aceh turut mengalami perkembangan yang pesat pada abad 13-15 bersamaan dengan munculnya kerajaan-kerajaan Islam di Aceh, hingga Aceh ikut mengambil bagian penting dalam proses islamisasi di berbagai wilayah di Nusantara (Azra, 2002: 31; Yatim, 2006: 133-194; Tjandrasasmita, 1984: 122; Leur, 1960: 91).

Berdasarkan pendapat di atas, maka dapat disimpulkan bahwa proses masuknya agama Islam ke Aceh ditandai dengan hadirnya sejumlah aktor yang terlibat dalam penyebaran Islam di Aceh. Setidaknya, ada dua faktor penting yang telah memainkan peranannya dalam proses penyebaran agama Islam di Aceh, yaitu komunitas keagamaan dan para pedagang dunia internasional yang berdatangan ke Aceh. Selain kehadiran komunitas keagamaan dan para pedagang di Aceh, akulturasi budaya lewat perkawinan (Majid, 2015: 179) turut menjadi faktor pelengkap yang mewarnai proses terbentuknya pemerintahan Islam bercorak kerajaan di Aceh. Oleh karena itu, nilai-nilai ajaran Islam berpadu dalam setiap kegiatan ekonomi, hukum, politik, budaya, dan sosial masyarakat di Aceh. Satu hal yang penting bahwa proses islamisasi di Nusantara dimulai dari kota-kota pelabuhan, seperti Bandar Aceh Darussalam, Samudra Pasai, dan Malaka. Kota-kota pelabuhan tersebut kemudian menjelma menjadi pusat pemerintahan dan pengembangan intelektual Islam yang melahirkan banyak sekali tokoh yang terkemuka pada zamannya. Salah satu kerajaan yang terbentuk dari perjalanan masuknya dan berkembangnya Islam di Aceh adalah berdirinya Kerajaan Aceh Darussalam.

Kerajaan Aceh Darussalam merupakan Kerajaan Islam terbesar di Nusantara. Dikatakan sebagai Kerajaan Islam, karena Kerajaan Aceh Darussalam menyatakan dengan tegas bahwa Al-Qu'an dan Hadis sebagai landasan utama dalam penyusunan undang-undang dasar kerajaan. Secara resmi, Kerajaan Aceh Darussalam didirikan pada 1512 dengan cara meleburkan Kerajaan Pasai, Pedir, Daya, Linge, Lamuri, dan lain sebagainya menjadi Kerajaan Aceh Darussalam (Reid, 2005: 52). Sultan Ali Mughayat Syah tampil sebagai sultan pertama untuk memerintah Kerajaan Aceh Darussalam sejak 1513-1530 (Said, 1981: 157). Seiring berjalannya waktu, Kerajaan Aceh Darussalam mengalami perkembangan yang pesat dalam berbagai bidang dan mampu memperluas wilayah kekuasaannya. Pada masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), Kerajaan Aceh Darussalam berhasil mencapai puncak kejayaannya. Berbagai prestasi gemilang ditorehkan oleh Kerajaan Aceh Darussalam dibawah pemerintahan Sultan Iskandar Muda, mulai dari bidang ekonomi, politik, sosial, hukum, sastra, budaya, dan agama (Hadi, 2010: 149). Selain itu, Sultan Iskandar Muda juga berhasil memperluaskan wilayah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam yang meliputi hampir sebagian besar dari pulau Sumatra hingga sampai ke Semenanjung Melayu, termasuk juga Pahang dan Johor (Syahrul, 2008: 76). Oleh karena itu, pada abad ke-16 Kerajaan Aceh Darussalam telah menjelma menjadi kerajaan Islam terbesar di Nusantara dengan Sultan Iskandar Muda dikenal sebagai penguasa yang besar dan arif (Lombard, 1991: 35). Selain itu, kehadiran Islam di Aceh turut memainkan peranan yang

penting ketika Sultan Iskandar Muda memutuskan untuk menerapkan hukum Islam secara komprehensif dalam kehidupan kerajaan dan sosial masyarakat Aceh (Hadi, 2004: 261), sehingga turut mempengaruhi geopolitik di Aceh dengan melahirkan sistem pemerintahan dan perdagangan di Aceh. Hal ini ternyata dapat membawa keadilan dan kemakmuran sebagian besar masyarakat Aceh yang dihadirkan oleh pemerintahan Sultan Iskandar Muda.

Mengingat kekuatan politik Kerajaan Aceh Darussalam yang cukup besar, maka peluang untuk meningkatkan perekonomian terbuka lebar. Pada abad ke-16, hasil rempah Aceh memiliki posisi tawar yang sangat menguntungkan dalam jalur perdagangan dunia internasional. Terlebih lagi, letak geografis Aceh yang begitu strategis dan berdekatan dengan Selat Malaka dari arah barat, telah menjadikan Aceh sebagai pintu gerbang untuk masuk ke wilayah Nusantara bagi para pedagang internasional (Setyawati, 2016: 102). Oleh karena itu, pelabuhan di Aceh pada abad ke-16 begitu sibuk akan setiap aktivitas perdagangan untuk proses jual beli hasil rempah dan perkebunan Aceh. Mengingat tanah dan iklim di Aceh yang sangat mendukung, membuat hasil rempah dan perkebunan di Aceh, seperti lada, kemiri, cengkeh, pala, kayu manis, ikan, daging, beras, buah-buahan dan sebagainya (Muhzinat, 2020: 78), dikenal sebagai komoditi dan hasil rempah yang memiliki kualitas bagus dan citra rasa yang tinggi sehingga sangat diminati oleh para pedagang mancanegara. Dengan berkembangnya Kerajaan Aceh Darussalam sebagai kawasan pelabuhan bertaraf regional yang terkoneksi jaringan internasional, maka telah menjadikan beberapa kota di Aceh, seperti Bandar Aceh Darussalam dan Pasai, sebagai kota kosmopolitan yang disinggahi oleh pedagang dari Eropa, Asia, dan Timur Tengah. Tentu saja, hal ini disebabkan karena maraknya aktivitas perdagangan dan perniagaan yang berlangsung di Aceh sejak abad ke-16.

Oleh karena itu, Sultan Iskandar Muda berhasil memanfaatkan peluang tersebut. Eksploitasi perdagangan rempah Aceh oleh pemerintahan Sultan Iskandar Muda berhasil penetrasi dengan berbagai kebijakan yang diterapkan, hingga membuat para pedagang dari penjuru dunia berdatangan ke Aceh untuk membeli hasil rempah dan perkebunan Aceh. Sehingga Kerajaan Aceh Darussalam pernah memimpin jalur perdagangan rempah dunia internasional. Maka tidak mengherankan, Sultan Iskandar Muda tercatat sebagai salah satu Sultan Aceh yang mampu membawa Kerajaan Aceh Darussalam ke puncak kegemilangannya dalam berbagai bidang, termasuk bidang ekonomi. Salah satu faktor dari keberhasilan Sultan Iskandar Muda menorehkan prestasi yang gemilang, disebabkan karena Sultan Iskandar Muda berhasil memanfaatkan kehadiran laut sebagai kekuatan maritim yang dibarengi dengan penguatan angkatan militer Aceh baik angkatan laut maupun darat (Haryanto, 2019: 143), sehingga mampu mengamankan dan menjalankan perekonomian Aceh (Soekmono, 1973: 63) dan menghalau kekuatan dari pihak asing.

Pasca berakhirnya masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda, Kerajaan Aceh Darussalam diperintah oleh Sultan Iskandar Tsani yang merupakan menantu

dari Sultan Iskandar Muda dan berasal dari Semenanjung Melayu atau Malaysia (Farida, 2017: 3). Namun demikian, kepemimpinan Sultan Iskandar Tsani tidak berlangsung lama dan tercatat hanya mampu memerintah Kerajaan Aceh Darussalam sejak periode 1636-1641. Kepemimpinan Sultan Iskandar Tsani kemudian diganti oleh istrinya sekaligus anak dari Sultan Iskandar Muda, yaitu Sultanah Safiatuddin (Syahrul, 2008: 76). Dengan tampilnya Sultanah Safiatuddin sebagai representasi kepemimpinan perempuan, memperlihatkan bahwa Kerajaan Aceh Darussalam yang merupakan kerajaan berlandaskan hukum Islam, ternyata membolehkan perempuan untuk diangkat sebagai pemimpin tertinggi dalam otoritas kekuasaan di Aceh. Meskipun pengangkatan Safiatuddin sebagai Sultanah Aceh Darussalam sempat mendapat pertentangan dari pihak oposisi yang tidak setuju terhadap kepemimpinan perempuan di Aceh, namun roda pemerintahan Sultanah Safiatuddin tetap sukses dijalankan.

Maka dari itu, munculnya Sultanah Safiatuddin merupakan gaya kepemimpinan baru yang diterapkan dalam Kerajaan Aceh Darussalam, perempuan bertindak sebagai kepala pemerintahan. Dalam menjalankan roda pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam, Sultanah Safiatuddin dibantu oleh beberapa pihak yang berada di dalam lingkaran istana Aceh, seperti para menteri, sekretaris pribadi, *ulee balang*, dan pembesar kerajaan lainnya. Untuk urusan bidang agama Islam, Sultanah Safiatuddin menyerahkan kepada para ulama untuk mengurusi permasalahan tersebut. Setidaknya, ada dua ulama Aceh yang memiliki wawasan luas yang pernah digandeng oleh Sultanah Safiatuddin, yaitu Nuruddin Ar-Raniry dan Abdurrauf As-Singkili (Zainuddin, 1961: 406; Hadi, 2010: 138). Selain itu, Sultanah Safiatuddin juga membentuk beberapa wilayah kekuasaan dan pemerintahan kerajaan dari tingkat tinggi sampai tingkat rendah, sebagaimana yang diatur dalam *Qanun Meukuta Alam*, yaitu wilayah pemerintahan *sagi*, *nanggroe*, *mukim*, dan *gampong* (Hasjmy, 1977: 137; Hadi, 2010: 138). Dengan demikian, pemerintahan Sultanah Safiatuddin sebagai representasi kepemimpinan perempuan di Aceh tidak kalah hebatnya dengan kepemimpinan laki-laki bergelar sultan yang sebelumnya mendominasi sebagai kepala pemerintahan dalam Kerajaan Aceh Darussalam (Abdy, 2013: 23), sebab Sultanah Safiatuddin mampu membentuk struktur pemerintahan Aceh dari pusat sampai ke daerah.

Perjalanan pemerintahan Sultanah Safiatuddin dalam Kerajaan Aceh Darussalam, tentu saja ada banyak peristiwa dan dinamika politik yang turut mewarnainya, tetapi juga tidak sedikit prestasi yang berhasil ditorehkan oleh Sultanah Safiatuddin dalam berbagai bidang. Berdasarkan catatan sejarah, Kerajaan Aceh Darussalam dibawah pemerintahan Sultanah Safiatuddin mengalami perkembangan ekonomi yang baik, terutama dalam hal perdagangan rempah. Hal ini disebabkan karena perekonomian Aceh masa Sultanah Safiatuddin merupakan episode lanjutan dari apa yang telah dikerjakan oleh Sultan Iskandar Muda, dimana Bandar Aceh Darussalam sebagai pusat pemerintahan dan istana Kerajaan Aceh Darussalam telah menjelma menjadi kota kosmopolitan yang banyak disinggahi

oleh para pedagang dari berbagai penjuru dunia untuk melakukan aktivitas perdagangan rempah di Aceh. Oleh karena itu, Sultanah Safiatuddin sesungguhnya telah mendapatkan modal yang cukup besar atas kejayaan perekonomian Aceh yang telah digagas oleh Sultan Iskandar Muda (Hadi, 2010: 148), disamping juga adanya tantangan yang harus dihadapi oleh pemerintahan Sultanah untuk memperkuat kembali basis perekonomian Aceh, terutama dalam hal hasil komoditi dan rempah Aceh. Maka dari itu, berbagai usaha dan kebijakan perdagangan Aceh dibuat oleh Sultanah Safiatuddin dalam upayanya untuk mengelola perekonomian Aceh.

Bertolak dari uraian di atas, maka tulisan ini bertujuan untuk menganalisis sejauh mana peranan Sultanah Safiatuddin dalam menentukan arah dan kebijakan perdagangan, memperkuat hubungan diplomasi, dan kendala yang pernah terjadi selama memimpin Kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-17.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif merupakan pendekatan yang memfokuskan pada isu-isu sosial dan kemanusiaan (Cresswell, 2012: 12), sehingga pendekatan kualitatif akan memahami terhadap berbagai fenomena yang dialami oleh subjek penelitian dengan menggunakan berbagai langkah metode ilmiah yang dapat menghasilkan data deskriptif dalam bentuk kata-kata, tulisan, dan bahasa (Moleong, 2014: 5-6). Singkatnya, penelitian kualitatif merupakan metode penelitian ilmiah yang diterapkan untuk memeriksa dan meneliti tentang objek penelitian yang bersifat alamiah, yang dalam penerapannya peneliti berperan sebagai instrumen kunci (Sugiyono, 2014: 9).

Untuk melengkapi pendekatan kualitatif tersebut, artikel ini juga mengadopsi metode sejarah yang akan dilakukan melalui lima langkah, yaitu pemilihan topik, pengumpulan sumber atau heuristik, kritik sumber, interpretasi atau penafsiran, dan historiografi atau penulisan sejarah (Kuntowijoyo, 2013: 91). Langkah pertama pemilihan tema, sebagaimana tema yang telah dipilih dalam judul artikel ini, yaitu penentuan tema penelitian tersebut didasarkan atas kedekatan hubungan emosional antara peneliti dan tema penelitian tersebut. Setelah terpilihnya tema penelitian, maka langkah yang dilakukan berikutnya adalah pengumpulan sumber terkait dengan objek penelitian, baik sumber primer maupun sumber sekunder. Sumber yang digunakan dalam penelitian adalah *Qanun Meukuta Alam*, catatan perjalanan, artikel ilmiah, jurnal, majalah, surat kabar, skripsi, tesis, disertasi, dan hasil wawancara dengan sejarawan Aceh.

Langkah berikutnya adalah melakukan kritik sumber terhadap semua sumber yang telah dikumpulkan, sehingga peneliti akan memperoleh sumber yang asli dan otentik. Dalam melakukan pekerjaan kritik sumber ini, peneliti melakukan kritik sumber secara ekstern dan intern, sehingga akan menguji autentifikasi dan kredibilitas sumber yang telah dikumpulkan (Gottschalk, 1985: 95). Kemudian langkah selanjutnya adalah interpretasi, yaitu peneliti akan

melakukan penafsiran terhadap semua fakta-fakta sejarah diperoleh dari hasil kritik sumber, sehingga akan menunjukkan suatu hubungan yang logis dan kronologis tentang peristiwa masa lalu berdasarkan fakta-fakta sejarah yang diperoleh itu yang dapat dipertanggungjawabkan. Langkah terakhir adalah historiografi, yaitu merekonstruksi peristiwa masa lalu dalam bentuk penulisan sejarah yang disusun berdasarkan fakta-fakta peristiwa sejarah secara sistematis, logis, kronologis, dan ilmiah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Kebijakan Perdagangan Aceh Era Sultanah Safiatuddin

Pada pertengahan abad ke-17 atau lebih tepatnya pada tahun 1641, telah terjadi sebuah perubahan penting yang sangat mendasar dalam struktur pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam. Perubahan penting itu ditandai oleh berakhirnya masa kepemimpinan laki-laki yang bergelar sultan untuk sementara waktu, yang kemudian digantikan oleh munculnya kepemimpinan perempuan Aceh yang bergelar Sultanah. Dengan kata lain, abad ke-17 merupakan fase peralihan kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam dari tangan laki-laki kepada perempuan. Meskipun sempat terjadi perdebatan dari kalangan ulama Aceh mengenai boleh atau tidaknya perempuan diangkat sebagai pemimpin dalam perspektif Islam, tetapi pada prinsipnya perempuan Aceh tetap tampil sebagai pemimpin tertinggi. Berdasarkan catatan sejarah, Kerajaan Aceh Darussalam tercatat pernah dipimpin oleh 4 orang perempuan yang memerintah secara bergantian sejak tahun 1641-1699 (Hasjmy, 1977: 32; Irwanti, 2011: 122). Mereka yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam selama 58 tahun itu, yaitu Sultanah Safiatuddin periode 1641-1675, Sultanah Nurul Alam Naqiatuddin periode 1675-1678, Sultanah Inayat Syah periode 1678-1688, dan Sultanah Kamalat Syah periode 1688-1699 (Hadi, 2010: 127; Fakhriati, 137: 2015; Khan, 2018: 57).

Sultanah Safiatuddin merupakan perempuan Aceh pertama yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam dan kepadanya diberikan gelar Taj' Alam Safiatuddin Syah (Syahrul, 2008: 75; Khan, 2017: 30). Sultanah Safiatuddin memimpin Kerajaan Aceh Darussalam relatif cukup lama, yaitu selama 34 tahun atau dalam rentan waktu 1641-1675. Proses pengukuhan Safiatuddin sebagai Sultanah Aceh Darussalam terjadi ketika suaminya, Sultan Iskandar Tsani (1636-1641), mangkat dari tampuk kekuasaan. Oleh karena itu, Safiatuddin diangkat sebagai Sultanah Aceh untuk menggantikan suaminya yang meninggal dunia. Sultanah Safiatuddin yang merupakan putri dari mendiang Sultan Iskandar Muda (1607-1636), dikenal sebagai perempuan Aceh yang gemar akan ilmu pengetahuan dan taat terhadap perintah agama Islam. Maka tidak mengherankan, ilmu pengetahuan dan kebudayaan di Aceh mengalami perkembangan yang cukup pesat di era Sultanah Safiatuddin. Hal itu dapat dibuktikan dengan banyaknya karya tulis yang muncul pada masa Sultanah Safiatuddin. Sebagian besar karya tulis itu diterbitkan oleh para ulama

di Aceh, seperti Nuruddin Ar-Raniry, Hamzah Fansuri, dan Abdurrauf As-Singkili (Nasrun, 2012: 103-104).

Di samping pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan Aceh, kepemimpinan Sultanah Safiatuddin juga berhasil mencatat berbagai prestasi di bidang agama, sosial, ekonomi, dan politik. Hal lainnya yang paling menonjol di masa Sultanah Safiatuddin yaitu menaruh perhatian yang cukup besar terhadap anak-anak perempuan di Aceh, termasuk juga memberikan perlindungan dan pemberdayaan kaum perempuan di Aceh (Suhaimi, 1993: 14). Maka tidak mengherankan, kalau Sultanah Safiatuddin dikenal sebagai kepemimpinan muslimah Aceh yang sangat arif dan bijaksana.

Dalam bidang perekonomian, Sultanah Safiatuddin memiliki kontribusi yang sangat besar dalam menentukan arah dan kebijakan perdagangan Aceh pada abad ke-17. Salah satu kebijakan mengenai perekonomian Aceh yang berlaku pada masa Sultanah Safiatuddin, khususnya mengenai jalur perdagangan timah dan rempah, diatur melalui *Qanun Meukuta Alam* (Undang-Undang Dasar Kerajaan Aceh). Dalam *Qanun Meukuta Alam*, disebutkan bahwa kapal-kapal pedagang asing yang berlabuh di Aceh dan melakukan aktivitas perdagangan, akan dikenai pungutan dari berbagai jenis bea cukai dan pajak pelabuhan yang berlaku. Pungutan bea cukai dan pajak terhadap kapal asing ini disebut sebagai Adat Aceh. Meskipun *Qanun Meukuta Alam* ini diyakini sebagai warisan dari Sultan Iskandar Muda, tetapi pemerintahan Sultanah Safiatuddin tetap menjalankan dan berpedoman pada perintah dari undang-undang Kerajaan Aceh tersebut, sehingga perdagangan Aceh pada masa Sultanah Safiatuddin masih disibukkan oleh berbagai aktivitas berdagang di setiap pelabuhan di Aceh.

Kebijakan lainnya yang diterapkan oleh Sultanah Safiatuddin adalah melindungi dan mengutamakan para pedagang dari Asia yang menetap di Aceh. Hal ini bertujuan agar pedagang Asia dapat bersaing secara sehat dan terbuka dengan pedagang Eropa yang ada di Aceh. Namun demikian, kebijakan yang diterapkan oleh Sultanah Safiatuddin ini sebenarnya merupakan kebijakan lanjutan, sebagaimana yang pernah diberlakukan oleh mendiang ayah dan suaminya yaitu Sultan Iskandar Muda dan Sultan Iskandar Tsani. Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda dan Sultan Iskandar Tsani ini, kebijakan yang diberlakukan untuk melindungi pedagang Asia di Aceh sangat gencar dijalankan, sementara pedagang Eropa hanya diperbolehkan berdagang di kawasan kota Bandar Aceh Darussalam di bawah lisensi kerajaan (Khan, 2015: 38). Sedangkan izin untuk berdagang di daerah Aceh lainnya sangat sulit diperoleh, karena Sultan Aceh memiliki hak istimewa dan prerogratif dalam mengatur jalur perdagangan di Aceh. Hal ini menandakan bahwa Kerajaan Aceh di bawah pemerintahan Sultan Iskandar Muda dan Sultan Iskandar Tsani mempunyai pengaruh yang sangat kuat dalam menekan pedagang dan perusahaan Eropa (Khan, 2015: 38-39). Kebijakan melindungi dan mengutamakan pedagang Asia yang ada di Aceh yang berlaku pada masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin, ternyata dalam praktiknya berimplikasi terhadap persaingan sengit

untuk memperebutkan perdagangan timah dan lada. Akibatnya, pedagang Belanda terpaksa harus menghadapi persaingan ketat dengan para pedagang India dan Perak di Aceh, termasuk juga Belanda menghadapi persaingan ketat terhadap perdagangan lada di pantai barat Sumatera (Khan, 2015: 44).

Selain menentukan kebijakan perdagangan Aceh, Sultanah Safiatuddin juga berhasil mengendalikan ekonomi masyarakat Aceh. Keadaan ekonomi Aceh abad ke 17 ini pernah digambarkan oleh Nuruddin Ar-Raniry. Nuruddin Ar-Raniry yang merupakan Mufti Kerajaan Aceh Darussalam yang menjabat pada awal kepemimpinan Sultanah Safiatuddin, mencatat banyak hal tentang keadaan sosial dan ekonomi Aceh pada abad ke-17. Catatan tersebut tertulis dalam salah satu kitab Nuruddin Ar-Raniry yang berjudul *Bustanus Salatin*. Dalam kitab tersebut, Nuruddin Ar-Raniry menjelaskan bahwa menjelang dua dekade abad ke-17, banyak sekali pedagang swasta dari Eropa yang berlabuh dan menetap di Aceh. Pada tahun 1670, pelabuhan di Aceh seringkali disinggahi oleh pedagang dan perajin yang berasal dari Portugis, Belanda, Inggris, Demak, Cina, India, Malabar, Jawa Melayu, dan Makassar. Oleh karena itu, kedatangan para pedagang dari berbagai penjuru dunia itu telah membuat Bandar Aceh Darussalam menjadi kota kosmopolitan, di samping kedudukannya sebagai pusat pemerintahan. Perubahan tersebut diakibatkan karena kota Bandar Aceh Darussalam disibukkan oleh berbagai aktivitas berdagang yang tidak pernah sepi. Selain itu, Nuruddin Ar-Raniry juga mencatat bahwa harga makanan pada masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin tergolong murah dan menghadirkan kemakmuran terhadap kerajaan. Catatan berikutnya yang tidak kalah penting dikabarkan oleh Nuruddin Ar-Raniry adalah selama masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin, deposit emas melimpah seiring dengan ditemukan beberapa gunung yang mengandung emas murni dan mengklaim bahwa ini dapat meningkatkan pendapatan Kerajaan Aceh Darussalam (Khan, 2015: 34)

Memperkuat Hubungan Diplomasi

Pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam pada masa Sultanah Safiatuddin tetap menunjukkan keperkasaannya, sehingga citra Kerajaan Aceh Darussalam di mata dunia internasional tetap dihargai sebagai sebuah kerajaan Islam terbesar di Asia Tenggara. Hal itu diperlihatkan oleh Sultanah Safiatuddin ketika Vlamingh selaku utusan dari Komisaris Belanda melakukan kunjungan ke istana Aceh Darussalam (Badri, 2021: 146), ia tetap mendapat sambutan yang baik oleh Sultanah Safiatuddin dengan disuguhi makanan khas dari Aceh. Padahal, waktu itu hubungan antara Aceh dengan Belanda mulai retak seiring dengan munculnya perebutan pengaruh di Selat Malaka (Hadi, 2010: 137). Meskipun hubungan Aceh dan Belanda sudah retak, ditambah lagi dengan taktik blokade sungai Aceh dan Perak yang dilancarkan oleh Belanda untuk menekan Aceh, namun tetap saja Sultanah Safiatuddin tidak bersedia untuk memperuncing keadaan dan menyatakan berperang dengan koloni Belanda. Akan tetapi, Sultanah Safiatuddin lebih memilih jalan perdamaian melalui

diplomasi yang digagas sebagai respons atas ketegangan hubungan antara Aceh dan Belanda (Khan, 2018: 60).

Kenyataan bahwa perang antara Aceh dan Belanda tidak pernah terjadi pada masa Sultanah Safiatuddin, disebabkan oleh tiga faktor yaitu gaya diplomasi, keberadaan Islam dan budaya lokal. Setidaknya, dari tiga faktor itu menjadi strategi jitu yang diusung dan diterapkan oleh Sultanah Safiatuddin untuk menyelesaikan konflik, sehingga hal ini dapat menghindari perang dengan Belanda. Strategi itu sekaligus memperlihatkan bahwa model kepemimpinan Sultanah Safiatuddin memiliki gaya yang sangat berbeda dengan model kepemimpinan para pendahulunya dalam menghadapi kekuatan asing, Sultan Aceh pada umumnya menggunakan Islam sebagai jalan perang (jihad) untuk menghadapi kekuatan asing jika telah mengganggu Kerajaan Aceh. Sementara Sultanah Safiatuddin memilih jalan diplomasi, Islam, dan budaya lokal sebagai strategi resolusi konflik. Hal itu ditunjukkan oleh Sultanah Safiatuddin melalui surat yang dikirimkan kepada Gubernur Jenderal Belanda, Sultanah Safiatuddin menggunakan pendekatan Islam untuk menasihati Belanda dan memintanya melakukan perbuatan baik (Khan, 2018: 58-61).

Sementara itu, Sultanah Safiatuddin juga memperlihatkan strategi lainnya dalam memperkuat hubungan diplomasi dan negosiasi terhadap perdagangan timah di Perak. Sebelumnya, Belanda memprediksi bahwa pemerintahan Sultanah Safiatuddin tidak akan sekuat seperti masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda dan Sultan Iskandar Tsani, dan oleh karenanya, Belanda lebih berani menekan Aceh karena pemerintahan Sultanah Safiatuddin tidak akan mampu memantau seluruh wilayah kekuasaan Aceh. Terlebih lagi, melihat posisi strategis Belanda yang sedikit menguntungkan setelah keberhasilannya merebut Selat Malaka dari tangan Portugis pada 1641, maka keinginan Belanda untuk menguasai perdagangan timah di Perak semakin kuat. Oleh karena itu, Belanda mencoba menjalin kontak dengan Sultan Perak ke-10, Sultan Muzaffar Shah II. Beberapa hasil perundingan itu di antaranya adalah Belanda meminta kepada Sultan Perak agar segera mungkin menghentikan perdagangan dengan pedagang lainnya dan mematok harga timah yang wajar. Usaha yang dilakukan oleh Belanda yang menjalin kontak dengan Perak itu, tanpa disadari telah mengabaikan posisi Aceh (Badri, 2021: 145-146).

Namun demikian, perundingan dengan Perak itu disinyalir sangat berlarut-larut dan memakan waktu yang tidak sedikit, sampai akhirnya Sultan Perak menyetujui usulan Belanda. Sebaliknya, beberapa pembesar Sultan Perak tidak senang dengan keputusan tersebut, dan oleh karena itu, bentrokan antara Perak dan Belanda tidak dapat dihindari lagi. Beberapa peristiwa seperti pengepungan, penutupan pabrik, dan pembakaran kapal menandai konflik antara Perak dan Belanda. Kabar tentang peristiwa konflik di Perak itu pun sampai juga ke Aceh, sehingga Sultanah Safiatuddin meminta penjelasan terhadap peristiwa tersebut. Maka Komisaris Belanda, Vlamingh, diperintahkan untuk menemui Sultanah Safiatuddin. Namun, permintaan Belanda untuk monopoli perdagangan timah di

Perak ditolak secara mentah oleh Sultanah dengan membuat sebuah perjanjian yang ditandatangani antara Aceh dan Belanda pada 1645. Mengingat keinginan Belanda untuk memonopoli perdagangan timah di Perak belum tercapai, maka Belanda melancarkan serangan terhadap Aceh dan Perak berupa pemblokiran pintu masuk pelabuhan bagi Aceh dan Perak (Badri, 2021: 146-147).

Melihat tindakan agresif yang dilakukan oleh Belanda, Sultanah Safiatuddin tidak tinggal diam. Sultanah Safiatuddin kemudian meminta kepada Belanda agar menurunkan tensi konflik serta menghentikan pengepungan di Perak dan pemblokiran pelabuhan atas dasar bahwa Aceh tidak pernah melanggar kesepakatan sebelumnya. Untuk merespons permintaan Sultanah tersebut, Belanda kemudian menyodorkan perjanjian baru dengan Aceh. Kemudian Belanda mengirimkan wakilnya ke Aceh untuk berkonsultasi dan bernegosiasi demi memonopoli perdagangan timah di Perak. Akhirnya, sebuah perjanjian ditandatangani antara delegasi Aceh, Perak, dan Belanda, hanya Aceh dan Belanda saja yang berhak melakukan perdagangan timah di Perak. Namun, tanpa diduga pejabat di negara bagian Perak, secara diam-diam telah melakukan perlawanan hingga menyerang pabrik Belanda dan menyebabkan kerugian yang sangat besar. Perang antara Perak dan Belanda pun kembali terjadi.

Pada tahun 1659, Sultanah Safiatuddin meminta kepada Belanda untuk segera mengakhiri pengepungan di Perak. Belanda kemudian menyodorkan perjanjian baru dengan Aceh, yang isinya Belanda meminta agar ada hukuman bagi pejabat Perak yang terlibat dalam konflik yang terjadi sebelumnya. Atas kebijaksanaan Sultanah Safiatuddin, kesalahan yang dilakukan oleh pejabat di Perak hanya perlu diganti rugi. Tidak hanya itu saja, semua hutang Perak juga telah dibebaskan. Dengan demikian, setiap usaha yang dilakukan oleh Belanda untuk memonopoli perdagangan timah di Perak selalu menemui jalan buntu dan gagal. Sebab Belanda justru dikejutkan oleh gaya diplomasi dan negosiasi yang berhasil dimainkan oleh Sultanah Safiatuddin terhadap perdagangan timah di Perak. Belanda yang ketika itu hendak memonopoli perdagangan timah di Perak, terpaksa harus menghadapi pemerintahan Sultanah Safiatuddin untuk dapat mencapai keinginannya tersebut. Hal ini terjadi karena wilayah Perak saat itu berada di bawah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam. Oleh karena itu, Belanda mau tidak mau harus berhadapan langsung dengan Sultanah Safiatuddin untuk menjalin perjanjian terhadap perdagangan timah di Perak, meskipun pada akhirnya keinginan Belanda untuk memonopoli perdagangan timah di Perak tidak pernah tercapai. Hal itu terjadi ketika Belanda memutuskan untuk menutup pabriknya di Perak menjelang akhir tahun 1663 (Badri, 2021: 145-148).

Salah satu alasan mengapa Perak berhasil melawan tekanan Belanda yang ingin memonopoli perdagangan timah adalah bahwa Perak memiliki Aceh sebagai pelindung, karena Aceh memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap Belanda untuk perdagangan timah di Perak atas dasar bahwa Kerajaan Aceh memiliki hak untuk mengelola wilayah tersebut. Meskipun Sultanah Safiatuddin menandatangani beberapa perjanjian dengan pihak Belanda dan Perak, seperti memberikan hak perdagangan timah kepada Belanda dan menetapkan harga timah yang wajar, tetapi

hal itu tidak berarti bahwa Sultanah Safiatuddin dan Aceh berada dalam posisi yang lemah. Sebaliknya, kebijakan akomodasi dari Sultanah Safiatuddin justru memastikan bahwa Belanda tidak dapat memonopoli perdagangan timah di Perak secara sepihak, termasuk juga tidak ada alasan bagi Belanda untuk menyerang Aceh dan Perak (Khan, 2015: 37-38).

Selain dengan Belanda, Sultanah Safiatuddin juga menjalin hubungan diplomasi dengan Inggris. Selama masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin, ia memastikan bahwa tidak akan ada permusuhan yang terjadi dan berusaha untuk menyeimbangkan akomodasi Belanda dan Inggris. Oleh karena itu, Sultanah Safiatuddin mengizinkan Inggris untuk mendirikan pabrik di Aceh. Namun demikian, Inggris sempat mengeluhkan persaingan dagang dengan para pedagang dari Johor dan Makassar, sehingga hal ini menyebabkan kerugian tersendiri bagi Inggris karena pasar dalam keadaan sepi. Di sisi lain, Sultanah Safiatuddin ternyata lebih menyukai pedagang Belanda ketimbang Inggris, terutama setelah Belanda berhasil merebut Selat Malaka dari Portugis. Melihat keadaan seperti itu, ditambah lagi kesadaran Inggris gagal membangun terobosan di Aceh dan tidak ingin dalam keadaan rugi, maka pada 1649 Inggris keluar dari Aceh dan pabriknya dinyatakan telah ditutup (Khan, 2015: 40-41).

Kendati demikian, pada tahun 1661 Inggris kembali lagi ke Aceh dan mencoba berdagang di Aceh. Henry Gary selaku delegasi Inggris, dikirimkan ke Aceh untuk bertemu dengan Sultanah Safiatuddin dan melakukan negosiasi perdagangan. Meski hasil runding tidak diperoleh seluruhnya, sebagaimana yang diajukan Inggris, tetapi Inggris mendapat hibah dan hak istimewa dari Sultanah Safiatuddin. Akan tetapi, Inggris sekali lagi ternyata tidak mampu bersaing dengan Belanda terhadap perdagangan di Aceh, dan oleh karenanya, Inggris pada tahun yang sama memutuskan untuk keluar dari Aceh. Atas kejadian itu, Sultanah Safiatuddin mengubah pendiriannya dan berbalik untuk memihak kepada Belanda. Namun demikian, Sultanah Safiatuddin sempat menuliskan sebuah surat kepada Raja Charles II pada 1661 sebagai upayanya membangun diplomasi antara Aceh dan Inggris. Inggris membutuhkan waktu 3 tahun untuk membalas surat dari Sultanah Safiatuddin tersebut, sebab mereka menghitung seberapa banyak keuntungan diperoleh jika perdagangan dengan Aceh kembali terjalin. Kebijakan Sultanah Safiatuddin untuk tetap menjaga perdagangan Aceh secara terbuka lewat gaya diplomasi yang diusung itu, menunjukkan bahwa independensi Aceh tetap terjaga terhadap kekuatan dagang Belanda dan Inggris (Khan, 2015: 41-42).

Menghadapi Ancaman Internal dan Eksternal

Selama 34 tahun memimpin Kerajaan Aceh Darussalam, sudah barang tentu Sultanah Safiatuddin menghadapi beberapa ancaman dan gangguan yang pernah muncul selama masa pemerintahan berkuasa. Jika ditelusuri lebih mendalam, maka ancaman dan gangguan tersebut tidak hanya berasal dari faktor internal saja,

melainkan juga datang dari faktor eksternal. Dari segi faktor internal, Sultanah Safiatuddin terpaksa menghadapi konflik agama dan pertentangan dari pihak oposisi yang tidak mendukung jalannya roda pemerintahan muslimah di Aceh (Khan, 2018: 58). Hal ini didasari atas dua peristiwa yang pernah terjadi dalam Kerajaan Aceh Darussalam. Peristiwa pertama ditandai dengan gejolak internal kerajaan ketika Sultanah Safiatuddin pertama kali dikukuhkan sebagai pemimpin yang berasal dari kalangan perempuan, maka muncul kelompok oposisi yang menentang keras pengukuhan tersebut. Pihak oposisi berasumsi bahwa menurut ajaran Islam, haram hukumnya bagi perempuan untuk diangkat sebagai pemimpin tertinggi di Aceh. Atas alasan itulah, pihak oposisi menyatakan kepemimpinan Sultanah Safiatuddin tidak sah dan batal demi hukum Islam. Peristiwa kedua ditandai oleh konflik agama atas perbedaan mazhab di Aceh. Hal itu terjadi ketika Nuruddin Ar-Raniry menjabat sebagai *Qadhi Malik al-Adil* atau Mufti pada awal Sultanah Safiatuddin berkuasa, mengeluarkan fatwa sesat terhadap pengikut Syamsuddin As-Sumatrani dan Hamzah Fansuri yang berpaham Wujudiyah (Said, 1981: 411-413; Nasrun, 2012: 108-109). Fatwa sesat yang dikeluarkan itu, ternyata berujung terhadap peristiwa penangkapan, pembunuhan, dan pembakaran kitab yang beraliran Wahdatul Wujud yang dilakukan di sungai Aceh.

Sementara itu, dari segi faktor eksternal, Sultanah Safiatuddin harus bersiap untuk menerima ancaman yang datang dari pihak asing. Ancaman itu muncul seiring dengan kuatnya pengaruh Belanda setelah berhasil merebut Selat Malaka dari tangan Portugis pada 1641 (Khan, 2018: 57). Dengan jatuhnya Selat Malaka ke tangan Belanda, maka dapat dipastikan bahwa armada laut Belanda semakin kuat dalam mengamankan perairan laut di Malaka, khususnya dalam hal monopoli perdagangan sebagai misi politik utama dari *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC). Maka tidak mengherankan, jika Belanda melalui tangan *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC) sejak pertengahan abad ke-17 mulai aktif melakukan monopoli perdagangan di berbagai wilayah Sumatera, sebab satu-satunya pesaing komersial utama Belanda di Selat Malaka adalah Aceh. Apabila ancaman ini diberikan begitu saja oleh pemerintahan Sultanah Safiatuddin, tentu saja akan sangat merugikan Aceh (Said, 1981: 341). Oleh karena itu, pengaruh Belanda di Selat Malaka dan Sumatera yang semakin kuat, menjadi ancaman nyata yang harus disikapi secara serius oleh Sultanah Safiatuddin selaku penguasa Kerajaan Aceh Darussalam, mengingat ancaman tersebut dapat berimplikasi terhadap berubahnya peta dan jalur perdagangan rempah di Aceh.

Setidaknya, dua faktor internal dan eksternal itulah yang pernah dihadapi oleh Sultanah Safiatuddin selama masa pemerintahannya berlangsung. Ancaman yang datang silih berganti itu, diyakini sangat menguras banyak energi. Meskipun demikian, Sultanah Safiatuddin berhasil melewati ancaman tersebut, baik yang berasal dari faktor internal maupun eksternal. Sehingga tidak pernah terjadi kudeta pemerintahan muslimah yang sah dan merosotnya perdagangan Aceh. Salah satu faktor penting atas keberhasilan Sultanah Safiatuddin dalam menghadapi ancaman

tersebut, adalah menjalin kontak dan hubungan diplomasi untuk menghalau eksploitasi dan monopoli perdagangan yang aktif dilakukan oleh Belanda. Faktor kebehasilan berikutnya adalah dengan cara mengangkat Abdurrauf As-Singkili sebagai *Qadhi Malik al-Adil* atau Mufti Kerajaan Aceh yang bertugas untuk mengurusi bidang administrasi negara dan bertanggung jawab penuh terhadap ajaran Islam di Aceh (Muttaqin, 2020: 31; Syukur, 2015: 76; Abbas, 2003: 40).

Pengangkatan Abdurrauf As-Singkili sebagai Mufti kerajaan, diyakini sebagai langkah tepat dan hebat yang dilakukan oleh Sultanah Safiatuddin. Penulis menduga, bahwa langkah itu diambil oleh Sultanah Safiatuddin setelah dipertimbangkan dengan cukup matang, sehingga Abdurrauf As-Singkili dapat menjawab secara tuntas terhadap masalah penolakan dari pihak oposisi yang menentang kepemimpinan perempuan Aceh. Keputusan mengangkat Abdurrauf As-Singkili sebagai mufti, tentu tidak semata-mata hanya untuk kepentingan politik Sultanah Safiatuddin saja, akan tetapi lebih kepada basis ilmu pengetahuan, pengaruh, independen, dan kewibawaan dari seorang Abdurrauf As-Singkili itu sendiri. Selain itu, Abdurrauf As-Singkili memiliki seluruh persyaratan yang sangat lengkap untuk diangkat sebagai *Qadhi Malik al-Adil* dalam struktur pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam. Dengan kata lain, keputusan politik Sultanah Safiatuddin terhadap penunjukkan Abdurrauf As-Singkili untuk mengisi jabatan sebagai *Qadhi Malik al-Adil*, menunjukkan kualitas kepemimpinan Sultanah Safiatuddin sangat mumpuni, arif, adil, dan bijaksana. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa model kepemimpinan Sultanah Safiatuddin memiliki corak yang berbeda dengan para pendahulunya, dimana kekuasaan Sultan Aceh mutlak berada di tangannya dan bersifat absolut (Khan, 2015: 50). Sementara kepemimpinan para Sultanah Aceh memiliki hak dan otoritas mereka yang diakui oleh laki-laki, serta pembagian kekuasaan yang lebih bersifat kolaboratif dan kolektif kolegial, dimana Sultanah Aceh melibatkan banyak orang dalam struktur pemerintahannya mulai dari ulama, bangsawan, cendikiawan, dan masyarakat (Khan, 2015: 51).

Keterlibatan ulama dalam struktur pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam, turut membawa dampak positif. Maka tidak mengherankan, Abdurrauf As-Singkili berhasil meredam konflik agama atas perbedaan mazhab. Selain itu, Abdurrauf As-Singkili juga berhasil membungkam suara kelompok oposisi yang menolak kepemimpinan perempuan Aceh lewat pendekatan dialogis dan pemahaman agama Islam yang rasional, disamping juga besarnya pengaruh Abdurrauf As-Singkili di Aceh karena memberikan perhatian dan kepedulian besar terhadap masyarakat di Aceh (Azra, 2005: 251). Buktinya, selama Abdurrauf As-Singkili menjabat sebagai *Qadhi Malik al-Adil* hingga ia meninggal dunia pada 1693, masa kepemimpinan Sultanah Aceh yang berjumlah empat orang itu tetap langgeng dalam memimpin Kerajaan Aceh Darussalam sesuai dengan periode jabatannya masing-masing (Kurdi, 2017: 21-22).

KESIMPULAN

Sultanah Safiatuddin merupakan perempuan Aceh pertama yang memerintah dalam Kerajaan Aceh Darussalam sejak 1641-1675 dan kepadanya diberikan gelar Taj' Alam Safiatuddin Syah. Sultanah Safiatuddin memiliki kontribusi yang sangat besar terhadap kebijakan perdagangan Aceh pada abad ke-17. Beberapa kebijakan yang dibuat selama masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin, seperti yang diatur dalam *Qanun Meukuta Alam*, penerapan pajak dan bea cukai terhadap kapal asing, melindungi pedagang Asia di Aceh, serta menjalin diplomasi dengan Belanda dan Inggris. Selain itu, Sultanah Safiatuddin berhasil mengontrol harga makanan yang strabil, menghadirkan kemakmuran terhadap kerajaan, dan peduli terhadap kaum perempuan di Aceh.

Dalam menjalankan roda pemerintahan, Sultanah Safiatuddin memperlihatkan model kepemimpinan yang berbeda dengan model kepemimpinan para Sultan Aceh terdahulu dalam menghadapi kekuatan asing. Sultanah Safiatuddin menerapkan gaya diplomasi, Islam dan budaya lokal sebagai strategi resolusi konflik Aceh. Selain itu, pemerintahan Sultanah Safiatuddin melibatkan banyak tokoh, seperti para menteri, ulama, bangsawan, dan masyarakat.

Selama masa kepemimpinannya dalam Kerajaan Aceh Darussalam, Sultanah Safituddin pernah menghadapi banyak ancaman, baik yang berasal dari internal maupun eksternal. Beberapa ancaman yang muncul itu, seperti penolakan dari pihak oposisi yang menolak kepemimpinan perempuan di Aceh, konflik agama atas perbedaan mazhab, dan semakin kuatnya pengaruh Belanda di Selat Malaka setelah merebut dari tangan Portugis. Meskipun demikian, Sultanah Safiatuddin berhasil melewati ancaman tersebut lewat beberapa strategi yang dijalankan, sehingga kepemimpinannya tidak pernah dikudeta oleh pihak oposisi maupun kekuatan asing.

UCAPAN TERIMA KASIH

Pada kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada Fakultas Islam Nusantara (FIN) Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia (UNUSIA) Jakarta bekerjasama dengan Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi (Kemdikbud Ristek) Republik Indonesia, sebagai pihak penyelenggara acara *International Symposium on "Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route"* yang telah dilaksanakan pada 30-31 Agustus 2021 di Jakarta. Melalui International Symposium tersebut, panitia memberikan kesempatan kepada penulis untuk menjadi salah satu presenter dan memfasilitasi penerbitan artikel. Artikel ini merupakan bagian materi Disertasi dari Chaerol Riezal. Penulis juga ingin mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Andrik Purwasito, DEA., Dr. Susanto, M.Hum., dan Dr. Djono, M.Pd., selaku Tim Promotor dari Universitas Sebelas Maret yang telah banyak memberikan dorongan dan kontribusi dalam

penulisan artikel ini. Maka dari itu, artikel ini didukung penuh oleh Program Studi Doktor Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi. (2002). *Jaringan Globalisasi Islam Nusantara*. Jakarta: Mizan.

___________. (2005). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

Abbas, Syahrizal. (2003). *Syeich Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*. Banda Aceh: Yayasan Pena.

Abdy, Adisurya. (2013). *Aceh Kerajaan Tak Terlupakan.* Jakarta: PT. Bina Sumber Daya Mipa.

Burhanuddin, Jajat. (2017). *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Badri, K.N.B.Z. (2021). *The Authority of the Queen of Aceh and the Sultan of Perak in tin trade Negotiations with the Dutch 1640-1670.* Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah, Vol. 4, No. 2, Hal. 143-150.

Cresswell, J.W. (2012). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.

Fakhriati. (2015). *Jati Diri Wanita Aceh dalam Manuskrip*. Jumantara, Vol. 6, No. 1, Hal. 129-148.

Farida, Umma. (2017). *Kontribusi Nur Ad-Din Ar-Raniri dan Abd Ar-Rauf As-Singkili dalam Pengembangan Kajian Hadis di Indonesia*. Riwayah: Jurnal Studi Hadis, Vol. 3, No. 1, Hal. 1-10.

Gottschalk, Louis. (1985). *Mengerti Sejarah*. Penerjemah: Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press.

Hasjmy, Ali. (1977). *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hadi, Amirul. (2010). *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

___________. (2004). *Islam and State in Sumatra; a Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden: Brill.

Haryanto, Toto. (2019). *Kontruksi Politik Atas Kepemimpinan Wanita: Studi Peran Qadhi Malik Adli Pada Masa Pemerintahan Ratu Abad Ke 17*. Media-Te: Jurnal Studi Islam, Vol. 15, No. 2, Hal. 134-153.

Irwanti, Marlinda. (2011). *Komunikasi Politik Perempuan: Telaah atas Kepemimpinan Ratu Safiatuddin di Aceh Darussalam Abad ke-17*. Jurnal Mimbar, Vol. 28, No. 1, Hal. 121-138.

Kuntowijoyo. 2013. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kurdi, Muliadi. (2017). *Abdurrauf As-Singkili: Mufti Besar Aceh Pelopor Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu*. Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh (NASA).

Khan, S.B.A. (2018). *Of Silk and Steel: A Case-Study on Islamic Conflict Resolution Strategies in Aceh Dar al-Salam in the 17th Century*. The Journal of Islamic Governance, Vol. 4, No. 1, pp 56-78.

___________. (2017). *Sovereign Women in a Muslim Kingdom: The Sultanahs of Aceh, 1641-1699*. Ithaqa, NY: Southeast Asia Program Publications

___________. (2015). *Response and Resilience: Aceh's Trade in the Seventeenth Century*. Indonesia, (100), 33-51.

Lombard, Denys. (1991). *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Diterjemah oleh Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka.

Leur, J.C.V. (1960). *Indonesian Trade Society*. Bandung: Sumur Bandung.

Musthofa. (2015). *Kedatangan Islam dan Pertumbuhan Pondok Pesantren di Indonesia Perspektif Filsafat Sejarah*. An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya dan Sosial, Vol. 2, No. 1, Hal. 1-15.

Majid, Abdul. (2015). *Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar-Raniry*. Subtantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin, Vol. 17, No. 2, Hal. 179-190;

Moleong, J. Lexy. (2014). *Metodologi Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi Cetakan ke-33)*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muttaqin, Zainal. (2020). *Kitab Mir'at Al-Thullab dan Penerapan Fiqh Islah dalam Konflik Komunal Pada Masa Abd Al-Rauf Al-Singkili*. Islamica: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 15, No. 1, Hal. 28-47.

Muhzinat, Zumrotul. (2020). *Perekonomian Kerajaan Aceh Darussalam Era Sultan Iskandar Muda*. Tsaqofah & Tarikh: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan, Vol. 5, No. 2, Hal. 73-82.

Nasrun, Mahdalena. (2012). *Fikih Melayu Nusantara Era Pra Kolonial*. Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 12, No. 1, Hal. 99-111.

Reid, Anthony. (2005). *Asal Mula Konflik Aceh: dari Perebutan Pantai Timur Sumatera hingga akhir Kerajaan Aceh*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Sugiyono. (2014). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung:

Alfabeta.

Setyawati, Dewi. (2016). *Perkembangan Perkebunan di Aceh Pada Abad ke XIII – XIX*. Jurnal Criksetra, Vol. 5, No. 9, Hal. 102-114.

Suhaimi, Emi. (1993). *Wanita Aceh dalam Pemerintahan dan Peperangan* (Disarikan dari buku Wanita Indonesia sebagai Negarawan dan Bangsawan karangan Ali Hasjmy). Banda Aceh: Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy dan CV. Gua Hira'.

Syukur, Syamzan. (2015). *Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf Al-Singkili*. Jurnal Adabiyah, Vol. 15, No. 1, Hal. 75-82, 2015.

Said, Muhammad. (1981). *Aceh Sepanjang Abad Jilid 1*. Medan: Wapada.

Soekmono, R. (1973). *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia Jilid 3*. Yogyakarta: Kanisius.

Syahrul, P.H. (2008). *Perempuan Aceh dalam Lintasan Sejarah Abad VIII-XXI*. Jakarta: Pelita Hidup Insani.

Tjandrasasmita, Uka. (1984). *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: PN Balai Pustaka.

Yatim, Badri. (2006). *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo.

Zainuddin, H.M. (1961). *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda.

"PERUPA NUSANTARA: MENELISIK PERAN PEREMPUAN DALAM PENCIPTAAN KARYA SENI"

Oleh:

Ifan Maulana Ishak

Mahasiswa Prodi Sejarah Peradaban Islam UIN KHAS Jember, Pelukis, dan Anggota Komunitas Diskusi Sejarah "Kulit Pohon" Handphone: 082147332702

Abstrak

Artikel ini difokuskan untuk menjelaskan tentang peranan kaum perempuan dalam motivasi penciptaan karya seni, menilik pada suatu fenomena budaya sosial patriarki yang selalu memposisikan perempuan di bawah kaum laki-laki sehingga peranan tersebut dapat medominasi bahkan pada aspek aktualisasi diri. Hal ini sependapat dengan minimnya literasi tentang perupa perempuan khususnya di Nusantara, juga yang menarik dari pengalaman alot menjajak perihal perupa perempuan yaitu asumsi yang merefleksikan suatu keraguan, apakah benar wanita sebagai subjek, bahkan mitosnya memang kalah besar daripada wanita sebagai objek. Namun dalam perkembangannya, dunia seni rupa perempuan kontemporer melahirkan karya-karya yang ekspresif Begitu juga dalam pergerakan aktivitasnya yang bisa jadi sangat progresif. Menariknya lagi tema atau persoalan-persoalan yang diangkat tak jarang adalah persoalan wanita, lantaran mereka berkehendak untuk mengeksplorasi dunianya yang terdekat. Seperti Emiria Soenassa misalnya tokoh yang jarang seseorang mengenalnya, hal ini diketahui karena ia adalah anak dari Sultan Tidore. Namun begitu, Emiria merupakan perupa wanita Nusantara pada awal perkembangannya dengan berbagai karya-karyanya yang menarik serta memberikan perspektif yang kaya, salah satu karya lukisnya yang berjudul "Pasar" berhasil memperoleh penghargaan pada pameran tunggal pada masa pendudukan Jepang serta beberapa karya lainnya. Demikian merupakan hal yang menarik bahwasannya seorang seniman harus dipahami dalam konteks zaman dan lingkungan intelektualnya.

Kata Kunci : Perupa Perempuan, Karya Seni, Emiria Soenassa

Pendahuluan

Hingga saat ini masih kerap menjadi perdebatan yang berkepanjangan mengenai jalur rempah yang menjadi penggerak utama arus globalisasi dan

Ishak, I. M. (2022). Perupa Nusantara: Menelisik Peran Perempuan dalam Penciptaan Karya Seni. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

kontektivitas antar wilayah di pelbagai belahan dunia. Lantas apa saja yang menjadi tema besar dari perdebatan tersebut yakni dominan pada persoalan tentang penyebutan atau pelabelan jalur pelayaran atau perniagaan di Nusantara, apakah jalur tersebut merupakan sebagai jalur rempah atau jalur sutera? Bahkan penggunaan istilah jalur rempah maupun jalur sutera pada saat ini masih menjadi rancu dalam substansi memahami peran rempah sebagai salah satu sumber penggerak sejarah maritim pelayaran dan perniagaan di kepulauan Indonesia. Melihat pada fenomena global, jalur maritim Internasional Eropa hingga Cina serta melewati Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan memang dua komoditi tersebut adalah komoditi yang diperdagangkan pada jalur pelayaran tersebut[1].

Narasi jalur rempah nasional pun masih belum tersusun secara paten, kendati demikian telah ada upaya dalam penulisan narasi-narasi tersebut melalui kebudayaan lokal[2]. Hal ini disebabkan oleh luasnya ruang lingkup kesejarahan yang mengandung pembahasan jalur rempah, baik dalam lingkup geografis maupun rentang waktu, sebagaimana Aminuddin Kasdi berpendapat tentang konsep sejarah yakni tentang waktu, bahwasannya peristiwa itu sebenarnya telah ada sebab akibatnya dalam dimensi waktu[3]. Rentang waktu meliputi sejak masa praaksara (kedatangan Austronesia ke wilayah Nusantara), kerajaan-kerajaan bercorak Hindu-Budha, kerajaan-kerajaan bercorak Islam, hingga datangnya bangsa Eropa, maupun rentang geografis, membentang dari Aceh hingga Papua. Narasi nasional baru dapat disusun dengan merajut benang merah melalui narasi-narasi lokal.

Terlepas dari persoalan mengenai hal tersebut di atas, hal yang menarik untuk dibahas bagaimana melihat fenomena-fenomena masa lampau yang terjadi di kota-kota jalur rempah. Berbagai pendekatan dilakukan untuk mengumpulkan data-data dan arsip guna menunjang pada narasi jalur rempah secara nasional, sumber-sumber sejarah tersebut dapat berkaitan dengan berbagai segi kehidupan seperti masalah politik, ekonomi, sosial, budaya ilmu pengetahuan agama, ataupun tokoh-tokoh pemegang peran. Karena seorang sejarawan tidak dapat demikian saja mengabaikan hubungan dan bantuan dari ilmu-ilmu lainnya yang koheren dengan pokok studi atau pokok kajiannya.

Seni budaya misalnya merupakan sebuah kajian yang menarik untuk menemukan sebuah fakta sejarah, salah satu ekspresi seni budaya tergubah sebagai karya seni rupa selain karya sastra, musik, tari dan karya asitektural. Setidaknya karya seni rupa berupa lukisan merupakan sebuah penciptaan keterampilan tinggi disertai kesungguhan sehingga mewujud menjadi sesuatu yang pesona. Karenanya,

1 Djoko M, Bondan K, *Rempah, Jalur Rempah dan Dinamika Masyarakat Nusantara,* (Jakarta: Direktorat Sejarah Kemdikbud, ISBN: 978-602-1289-45-7), 03.

2 Singgih Tri Sulistiono, "Melacak Kontruksi Jalur Rempah Dalam Penelitian Sejarah Maritim Indonesia: Pengalaman Pribadi", Makalah yang dipresentasikan pada "Seri Webinar Arsip Jalur Rempah, dengan tema: Arsip Jalur Rempah dan Poros Maritim Dunia", 15 November 2020.

3 Aminuddin Kasdi, *Memahami Sejarah,* (Surabaya: Unesa University Press, 2005), 05

ada istilah yang sering digunakan yakni seni tinggi dan rendah, meskipun terdapat banyak kontradiksi dipelbagai kalangan dan menganggap ini sebuah usaha adanya "kesenjangan sosial", hal ini tercipta oleh adanya dua jenis kebudayaan, antara budaya tinggi dan budaya rendah. Setidaknya, itu yang dikatakan Clifford Geertz[4].

Sedikitnya dua abad lamanya, pergulatan seni rupa Nusantara dalam perkembangannya mencatat nama besar dari seorang pekerja seni yang dalam hal ini adalah seorang pelukis. Namun, anehnya tidak tampak seorang pelukis yang hadir dalam kalangan perempuan, hal ini lantas terlintas dalam benak, perihal perupa perempuan yaitu asumsi yang merefleksikan suatu keraguan, apakah benar wanita hanya sebagai subjek? Bahkan mitosnya memang kalah besar daripada wanita sebagai objek?

Namun dalam perkembangannya, dunia seni rupa perempuan kontemporer melahirkan karya-karya yang ekspresif Begitu juga dalam pergerakan aktivitasnya yang bisa jadi sangat progresif[5]. Menariknya lagi tema atau persoalan-persoalan yang diangkat tak jarang adalah persoalan wanita, lantaran mereka berkehendak untuk mengesplorasi dunianya yang terdekat. Dalam artikel ini dibahas bagaimana peran perempuan dalan dunia seni rupa Nusantara dengan menitik beratkan pada pembahasan seorang sosok perempuan perupa awal perkembangannya yaitu Emiria Soenassa.

Sekilas Sejarah Perupa Nusantara

Sejarah seni rupa Nusantara dapat dilihat tiga masa perkembangan, sepeninggalan Raden Saleh yang kemudian munculah pelukis Indonesia lainnya dalam jumlah besar. Seni lukis baru pun tumbuh dan berkembang di Indonesia. Masa *pertama*, berlangsung pada empat puluh tahun pertama di abad itu, berdiri seni lukis pemandangan alam dan orang yang bergaya.

Romantisme serta bentuk-bentuk kesenian Barat maupun Timur didominasi oleh paham orientalisme seni "Mooi-Indie". Orientalisme ini didasarkan pada pembentukan gambaran kolonial terhadap dunia penduduk Timur yang eksotis. Masa *kedua,* bermula menjelang 1940, pada masa ini seni lukis lebih kepada pengungkapan pengalaman dan kehidupan manusia, melukis alam, manusia, dan benda yang dianggap utama ialah perasaan atau emosi si pelukis terhadap objek itu serta banyak digunakan sebagai propaganda oleh bumi putera untuk melekatkan cita seni Indonesia sebagai "identitas Indonesia". Masa *ketiga*, berlangsung sesudah 1960, masa ini ditandai dengan munculnya paham baru aliran seni lukis Indonesia modern yang lebih berorientasi nasional bahkan internasional, seperti perbedaan antara seni Yogyakarta yang lebih bersifat nasionalistis dari pada seni Bandung

4 Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan,* (Yogyakarta: Kanisius, 1992) ISBN 979-413-746-4

5 Pradhita A, Didit E, dan Donny T, Representasi Perempuan Dalam Karya Perupa Perempuan Pada Era Seni Rupa Kontemporer: Tinjauan Perspektif Gender, dalam *Jurnal e-Proceeding of Art & Design*, Vol.6, No.1 April 2019, 642.

yang bersifat internasional, abstrak, dan semi abstrak[6].

Meskipun sekarang sudah mengalami masa perubahan dan keberagamaan gaya yang sangat pesat terhadap perkembangan isme-isme seni lukis di Indonesia ketimbang sebelumnya, tetapi seni Indonesia tradisional tidak mungkin diabaikan. Hal ini cukup relevan ketika pembahasan seni rupa dalam segi historis, maka seni tradisional merupakan sebuah kontinuitas terhadap hadirnya seni modern.

Sebagai bagian dari kebudayaan Indonesia yang telah berumur tua, seni rupa telah hadir di negeri ini sejak lama. Seni rupa telah ada di Indonesia di masa prasejarah, ketika belum mengenal tulisan. Pembuatan lukisan ini berlangsung di Zaman Mesolitikum atau Zaman Batu Tengah. Menurut Van Herreken, lukisan babi hutan di gua leang-leang, Sulawesi Selatan, berumur 4.000 tahun. Sementara itu Roder berpendapat bahwa lukisan kuno Indonesia ini paling tua berumur seribu tahun, sedangkan yang lain lebih muda dengan umur tiga ratus atau empat ratus tahun[7].

Ada beberapa pokok penggambaran yang terdapat pada lukisan-lukisan pada masa itu, yakni siluet tangan (telapak tangan) manusia, adegan berburu, penunggang kuda, perahu, reptil, kehidupan laut, dan komposit (manusia dan cicak, manusia dan burung). Tujuan penggambaran ini tidak sepenuhnya jelas dan ahli hanya mampu menjelaskan sejauh hal itu masuk akal. Adegan berburu, misalnya, mungkin saja dilukis dengan tujuan agar pemburuan binatang yang dilakukan oleh manusia di masa itu memperoleh hasil sesuai dengan yang diharapkan.

Pembuatan lukisan prasejarah di Sulawesi Selatan tidak bisa dilepaskan dari berkembangnya Budaya Toala, sebuah istilah yang digunakan untuk menunjukkan budaya serpih batu yang muncul di Sulawesi Selatan sekitar 1.000 tahun lalu. Para pendukung budaya ini tinggal di goa-goa dekat sungai kecil. Mereka membuat lukisan-lukisan dinding antara lain berupa cap-cap tangan, gambar binatang, bentuk manusia sederhana[8]. Pada masa itu sebetulnya juga berkembang budaya Hoabinhian di pantai timur Sumatra dan Aceh dan budaya Sampung di Jawa Tengah dan Jawa Timur, terutama di daerah-daerah berbukit kapur, tetapi tidak ada bukti jelas tentang keberadaan lukisan.

Tidak seperti pada masa sejarah, konsep keindahan pada masa prasejarah tidak dinyatakan secara eksplisit. Tetapi tidak berarti bahwa seniman-seniman di masa prasejarah tidak memiliki konsep keindahan. Konsep itu memang mungkin tidak dinyatakan secara eksplisit sebagai konsep keindahan, melainkan disadari secara implisit, sedemikian rupa sehingga para pembuat maupun para pemakai karya-

6 Helena Spanjaard, *Cita-Cita Seni Lukis Indonesia Modern (1900-1995),* terj. Iswahyudi (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 1998), 13.

7 Mukhlis Paeni. "*Sejarah Kebudayaan Indonesia; Seni Rupa dan Desain*". (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 12

8 Marwati Djoened."*Sejarah Nasional Indonesia II*". (Yogyakarta: BayuMedia Publishing, 2010), hlm. 41

karya seni tahu membedakan mana karya yang bagus dan mana yang tidak bagus.

Pada masa sejarah, kita kenal Raden Saleh merupakan sosok pelopor atau perintis aliran seni lukis baru dengan romantismenya yang sangat kuat, juga seni lukis yang dipertontonkan dengan manifestasi-manifestasi ini mengenalkan pengetahuan mengenai "Hindia-Belanda" yang kita diami sekarang. Meskipun banyak dari kalangan sejarawan yang menentang historitas pelukis Raden Saleh sebagai seorang yang tidak nasionalis karena diyakini sebagai seorang pendokumentasi pihak kolonial tentang eksotika tanah Hindia Belanda pada kala itu. Namun perlu diketahui dari peristiwa tersebut pula dapat disebut sebagai inspirator awal terhadap masyarakat Indonesia atas seni rupa baru. Berkat jasa dari yang disebutkan berturut-turut ini, *Koninklijk Bataviaasch Genootschap*[9] dan Komisi Reinwardt maka berkembang sebuah seni lukis kolonial yang spesifik. Sehingga kemudian dapat memberikan kesan sebagai album ensiklopedia mengenai seni rupa Nusantara.

Sepeninggalan Raden Saleh, muncul nama-nama besar pelukis bertemakan pemandangan alam, baik yang masih berdarah Eropa maupun dari kalangan bumi putera. Para pelukis yang membuat nama genre ini ialah Gerald Adolfs (1897-1968), Ernest Dezentje (1884-1971) dan Leonardus Eland (1884-1952). Karakter seni "Mooi Indie"[10] memberikan sebuah gambaran tentang bumi Hindia-Belanda yang memberikan kepuasan kepada masyarakat Indis terhadap eksotika dan keindahan. Lompatan kuantum seni lukis Eropa menghasilkan penemuan prespektif yang berlangsung seiring dengan penemuan seni lukis potret semacam Mooi Indie, gambar yang dilukis dengan cara prespetif dirancang sedemikian rupa mensyaratkan cara dan sudut pandang pengamat[11]. Selain sebagai awal pijakan perkembangan seni rupa modern Indonesia, Mooi Indie dipergunakan sebagai bentuk untuk kepentingan propaganda kolonial, jadi gambar-gambar yang dihasilkan bukan di mata, melainkan dalam imajinasi dan karena itu dimengerti bukan sebagai "realitas". Namun dengan corak dan ciri realismenya yang kuat serta unsur kultural yang kental sebagai bumbu pelengkap dalam penciptaan cita rasa lukisan yang sempurna sehingga Mooi Indie menjadi dokumen penting melihat realitas historis setidaknya dari kaca mata Belanda yang mengagumi erotisme dan keindahan Hindia.

Pengaruh seperti ini juga terjadi pada penduduk Indis, hal tersebut terjadi karena adanya latar belakang pendidikan seni yang berhasil melanjutkan studinya di Belanda meskipun jumlahnya tidak terlalu banyak. Abdullah Suriosubroto (1878-1941), merupakan bagian dari tiga pioner pelukis bumi putera pada era ini,

9 Merupakan "Ikatan Kesenian dan Pengetahuan Batavia", yaitu sebuah lembaga kebudayaan yang berada di Batavia pada tahun 1778, didirikan oleh Gubernur Jendral Reinier de Klerk .

10 Istilah tersebut dilontarkan oleh para pelukis bumi putera untuk mengolok-olok lukisan kolonial yang selalu bertemakan pemandangan alam, secara harfiah yang berarti Hindia Molek.

11 Werner Kraus, *Raden Saleh: Kehidupan dan Karyanya,* (Jakarta: KPG, Kepustakaan Populer Greamedia, 2018), 107.

beliau akrab disebut dengan sapaan Abdullah "tua"[12], untuk membedakan antara pelukis ternama setelahnya, yaitu Basuki Abdullah yang merupakan seorang anak angkatnya sendiri. Karya Abdullah "tua" mempunyai pengaruh besar terhadap pera pelukis generasi berikutnya, terutama terhadap karya putranya, Basuki.

Dalam waktu yang sama seperti yang terjadi pada Abdullah di Bandung juga terjadi di Sumatera oleh Wakidi (1889-1979), Wakidi juga memilki latar belakang pendidikan, mengingat pada saat itu merupakan sebuah karunia yang sangat luar biasa bisa mengenyam sebuah pendidikan formal. Ia menamatkan pendidikannya di *Kweekshool*[13] yang berada di Bukittinggi, Sumatera Barat. Kemudian ia mengembara ke pulau Jawa dan berdiam di Semarang tidak lain tujuannya ialah untuk belajar melukis pada seorang Belanda yang bernama Louis Van Dijk, namun pilihannya tidak akan tinggal di Jawa untuk selang waktu yang lama, seusai ia menimba ilmu, ia lantas kembali pada kampung halamannya untuk seterusnya[14]. Menilik pada sebuah karyanya yang berjudul "Keremangan di Mahat" yang mana membentangkan pemandangan alam Sumatera dengan detailnya, pada lukisan itu dapat dilihat pada komponen-komponennya, yang mana terdapat sebuah pemandangan hamparan sawah yang berlatar belakang dua buah gunung yang di tengah-tengahnya terdapat sebuah celah lebar.

Satu lagi yang pada genre pemandangan alam Indis yang sama, seorang juru gambar bernama Mas Pirngadi (1875-1916), sesuai dengan namanya dapat ditebak dari mana ia berasal. Ia adalah seorang yang lahir dari keluarga ningrat di Banyumas, Jawa Tengah, serta dipastikan Pirngadi telah banyak melakukan interaksi dengan bangsa Eropa yang berdiam di Jawa. Sejak muda ia memang sering bergaul dengan kalangan orang-orang Belanda dan melakukan kontak dengan budaya-budaya Barat. Juga merupakan seorang murid dari pelukis ternama dari kalangan Mooi Indie berdarahkan Belanda bernama Fredericus van Rossum du Chattel (1856-1917), di samping itu Pirngadi bekerja sebagai juru gambar pada lembaga *Bataviaasch Genootschap* dan Dinas Arkeologi di Batavia. Karya-karya Mas Pirngadi banyak dikenal dengan berbagai penampilan karyanya, sedikitnya seperti ilustrasi karya standarnya yang terdiri dari lima jilid berjudul *Seni Kerajian Penduduk Pribumi di Hindia Belanda* pada tahun 1912-1927[15].

Masa *Kedua* bermula antara tahun 1940an, para pelukis didorong dengan

---

12 Tri Aru Wiratno, Seni Lukis Tradisional Antara Seni Kontemporer, dalam kumpulan makalah "Museum Basuki Abdullah, Seni Rupa Modern dan Tradisional, Basoeki Abdullah dan Karya Lukisnya", (Jakarta: Museum Basoeki Abdullah, 2010), 33

13 Ialah salah satu jenjang pendidikan resmi untuk menjadi guru pada zaman Hindia Belanda dengan bahasa pengantar bahasa Belanda, berdiri sejak 1865

14 Rita Kemalasari, Lukisan Wakidi Dalam Semiotika, dalam *Jurnal Brikolase,* Vol. 03, No. 02, Desember 2011, 61.

15 Agus Burhan, *Perkembangan Seni Lukis Mooi Indie Sampai Persagi di Batavia, 1900-1942,* (Jakarta: Galeri Nasional Indonesia, 2008), 10.

motif nasionalis sering kali melakukan pertemuan hanya sekedar untuk saling tukar pendapat dan pikiran serta menyerukan ketidak tertarikannya kepada seni yang berhubungan dengan Mooi Indie. Situasi seperti ini dirasakan sejak permulaan tahun 1938 bahwasannya generasi pelukis Indonesia muda mengikuti perjuangan untuk kemerdekaan Indonesia. Hingga pada lahirnya perkumpulan PERSAGI[16] oleh para pelukis Agus Djaja dan Sudjojono, lahirnya perkumpulan ini merupakan sebuah peristiwa sejarah dalam perkembangan seni Indonesia Modern.

Sudjojono menjadi tokoh penting yang namanya kerap kali muncul dalam beberapa narasi seni rupa Indonesia, selain sebagai juru bicara PERSAGI ia juga menjabat sebagai sekretaris yang menyampaikan banyak ide-idenya melalui berbagai artikel tulisan. Berikut salah satu tulisannya yang dipublikasi setidaknya pada tahun 1939 dapat dianggap sebagai konkretisasi dari PERSAGI, artikel ini berjudul "Seni Loekis di Indonesia-Sekarang dan Jang akan datang"[17] berisi seruan serta intisari pesan-pesan Sudjojono kepada para pelukis lain yang menjadi koleganya. Menurutnya kualitas seni Mooi Indie hanya biasa-biasa saja, Sudjojono menyebutkan setidaknya ada tiga kesatuan suci daripada alam yang terdiri dari sawah, pohon kelapa, dan gunung berapi yang dianggap sebuah simbol dan bentuk sifat penyerahan diri yang diperbudak untuk pemuasan hasrat selera wisatawan dan pedagang seni. Ia hadir di masa sekarang sebagai sosok seorang yang memiliki idealisme yang tinggi serta jiwa yang ingin mewujudkan keIndonesiaannya secara merdeka.

Untuk Agus Djaja yang juga bersama-sama menjadi pendiri PERSAGI, yang mana ia berkedudukan sebagai ketua dalam perkumpulan itu. Melalui pelukis Yudokusumo yang juga mengajar di sekolah Arjuna Jakarta ia berkenalan dengan Sudjojono, sumbangan penting Agus Djaja ialah karena latar belakang elitenya ia selalu bersedia untuk melakukan kontak sosial dengan elite benteng Lingkungan Seni Batavia dapat menyelenggarakan pameran bersama rekan-rekannya PERSAGI pada tahun 1941. Karakter karyanya yang bertemakan mitologi Hinduistis dan Budhistis dapat ditebak dengan lingkungan tempat ia dibesarkan. Meskipun ia berasal dari dunia Islamistis, tetapi pengalamannya menempuh sebuah kursus yang diselenggarakan oleh Universitas Theosofi Dunia di Jakarta mulai muncul atas ketertarikannya pada budaya yang bersifat Hinduistis dan Budhistis[18].

Pada masa ini aroma sebuah lukisan merupakan hasil dari proses psikologis, oleh karena pengalaman dan karakter jiwa setiap individu berbeda-beda tetapi tetap sama dalam kepentingan nasionalis maka hasil dari psikologis tersebut menjadi

---

16 Ibid, *06*

17 Sudjojono, *Cerita Saya dan Orang-Orang Sekitar Saya,* Terj. Theresia Slamet (Jakarta: KPG, Kepustakaan Populer Greamedia, 2017), 50.

18 Solichin Salam, Agus Djaja dan Sejarah Seni Lukis Indonesia, dalam sebuah artikel elektronik, (Jakarta, 3 Januari 1994, 15.

berbeda-beda pula, begitu Sudjojono menyebutkan tentang “Jiwa kethok”[19]. Sebuah lukisan yang dibuat oleh masyarakat bumi putera pada kala itu menunjukan tentang sebuah gaya Indonesia yang spesifik. Demikian merupakan sebuah analisis panjang dari Sudjojono dan rekan-rekan seperkumpulannya dan mengatakan bahwasanya hingga saat ini belum dapat ditemukan tentang tentang hal tersebut, oleh karena budaya Indonesia mengalami stagnasi dan terlalu banyak dipengaruhi oleh budaya Barat.

Memang pada awalnya, lukisan tema pemandangan alam menjadi sebuah olok-olok oleh kalangan PERSAGI, tetapi nyatanya semakin diolok-olok semakin bersinar. Demikian Sudjojono mengira bahwa sejak sekarang dan untuk waktu yang akan datang sudah tidak terdapat tempat lagi bagi lukisan Mooi Indie di Indonesia, akan tetapi sebagian pelukis bumi putera menjadi penikmat bahkan penciptan dari karya tersebut. Serta dapat dikatakan kesuksesan lebih besar dibanding dengan pelukis yang tergabung dengan kelompok PERSAGI pada masa awal perintisannya. Pelukis yang paling terkenal di kalangan mereka ialah Basuki Abdullah (1915-1994) yang pada masa antara tahun 1939 sampai dengan tahun 1942 sering menyelenggarakan sebuah pameran tunggal di beberapa tempat, di antaranya di ruang seni toko buku Kolff dan di berbagai tempat lainnya[20].

Kemudian pada periode tahun 1942 sampai dengan tahun 1950 seni lukis Indonesia diisi dengan sebuah fungsi untuk mendukung revolusi. Perbedaan-perbedaan artistik yang dikandung dalam berbagai lukisan menjadi hal yang kurang penting dibandingkan dengan permasalahan pokok yaitu untuk mewujudkan sebuah negara yang merdeka yakni Indonesia. Dengan terjadinya sebuah peristiwa serta peperangan yang sangat riuh di setiap titik bergejolak selama periode tahun 1945 sampai dengan 1950, hal ini pun berimbas pada penciptaan karya seni, dibuktikan dengan sedikitnya lukisan pada masa ini yang mempunyai sifat dan karakter yang halus. Para pelukis pun seakan akan ikut mendeskripsikan bagaimana tentang keadaan Indonesia pada saat itu, serta mengembalikan aktualisasi dengan mengusung tema-tema seperti halnya: pejuang-pejuang gerilya, penduduk yang melarikan diri dari aksi- aksi militer, serta sterilisasi terhadap perwujudan sesuatu, tetapi esensinya tetap mengandung sebuah rasa perlawanan atau sedang dalam pertempuran.

Sebuah contoh mengenai hal ini ialah lukisan Sudjojono berjudul Pengungsi (1947)[21] yang di dalamnya digambarkan sejumlah orang yang tampak sangat letih dan capai sedang meninggalkan tempat tinggalnya. Serta juga lukisan “Persiapan

---

19 Aminuddin TH Siregar, *Sang Ahli Gambar Sketsa, Gambar, dan Pemikiran S. Sudjojono,* (Jakarta: S Sudjojono Center dan Galeri Canna, 2010), 107.

20 Agus Dermawan T, Menguak Tirai Panggung Basoeki Abdullah, dalam *Basoeki Abdullah: Fakta dan Fiksi,* ed. S.P. Sen (Jakarta: Museum Basoeki Abdullah, 2009), 19.

21 Dalam arsip IVA, Digital Archive of Indonesian Contemporary Art, diakses pada 19-08-2021

guerilla" yang dibuat oleh pelukis Dullah (1919-1996)[22] tampak sekelompok kecil laki-laki yang sudah bersiap-siap untuk melakukan perlawanan. Pada karya Affandi (1907-1990) yang gelap berjudul "Laskar Rakyat mengatur siasat" terlihat beberapa figur sedang membungkukkan badan untuk mengamat-amati sebuah peta, goresan dan sapuan cat minyak digunakan untuk menggambar dalam waktu cepat dengan beberapa goresan dan garis-garis. Keikutsertaan secara aktif dalam perjuangan tampak dalam lukisan "Pengungsi" karya Henk Ngantung (1921)[23], memperlihatkan para wanita dan anak-anak bergegas meninggalkan sebuah tempat diperkirakan merupakan desanya, serta di belakang mereka sebuah karung layaknya harta yang mereka gendong menggunakan kain selendang.

Pada masa selanjutnya, yakni *ketiga* ditandai oleh hadirnya sejumlah institusi atau lembaga seni di Indonesia yang nantinya akan melahirkan sejumlah pelukis dalam jumlah yang besar. Oleh karena perjuangan fisik untuk meraih kemerdekaan telah usai, maka perhatian saat ini ialah bagaimana cara untuk melakukan pembangunan negara ini, demikian dalam bidang sosial budaya hal ini menjadi sebuah proses kelanjutan terhadap ide-ide nasionalis sebelum masa peperangan. Serta seni lukis pada masa ini tergolong ada periodisasi dalam hal pergolakan ideal identitas Indonesia.

Dua pusat budaya memainkan peranan dalam masa ini yaitu akademi seni Yogyakarta dan akademi seni Bandung. Kedua lembaga ini lahir pada awal tahun 1950 sampai dengan 1965, serta mengawali berbagai aliran-aliran seni dengan bermacam bahasa gambar dan pesan. Lantas bagaimana kedua institusi ini berjalan kuat saling mengikat pada apa yang dicita-citakan oleh bangsa Indonesia, tetapi nyatanya pada tenaga mengajar pada awalnya masih mendasarkan diri pada bentuk-bentuk kebudayaan yang berasal dari Barat. Sehingga kemungkinan untuk mempertemukan antara seni Barat modern dengan seni tradisional Indonesia sampai dengan tahun 1965 hanya merupakan gerakan secara sporadis saja.

Layaknya sebuah hal yang dianggap masih labil, banyak terjadi perbedaan pendapat dengan adanya kedua akademi ini. Berbagai macam pendapat yang terdapat di Yogyakarta dan Bandung menyebutkan bahwa ini merupakan warisan dari situasi kolonialisme. Adapun Yogyakarta antara tahun 1945 sampai dengan tahun 1950 menjadi sebuah pusat revolusi, akademi yang ada di sana disadarkan oleh cita-cita nasionalistis. Terhadap ide-ide yang bersifat nasionalistis turut disumbangkan juga oleh berbagai sanggar-sanggar maupun akademi ASRI[24] sendiri, serta kelompok seniman Mooi Indie yang memuliakan terwujudnya negara Indonesia yang masih baru ini di dalam goresan karya romantis mereka. Dalam hal ini Sukarno mendukung

22 Dalam ANRI, Arsip Nasional Republik Indonesia, Kempen RIS Wilayah DKI Jakarta, 1950. 1677, diakses pada 19-08-2021

23 Dalam IVA, Digital Archive of Indonesian Contemporary Art, diakses pada 19-08-2021

24 Sekarang ISI Yokyakarta, pada awalnya bernama ASRI atau Akademi Seni Rupa Indonesia, berdiri atas surat Keputusan Menteri PP dan K. No. 32/Kebud, 15 Desember 1949.

dua kelompok ini baik mereka yang hidup di tengah-tengah masyarakat maupun yang menjadi pelukis-pelukis istana[25]. Dikarenakan keduanya sangat produktif dalam menampilkan karya-karya dalam seni figuratif, realistis dan romantis.

Bertentangan tentang hal itu ialah akademi Bandung yang kelahirannya merupakan inisiatif dari pada orang-orang Belanda. Pendidikan seni yang ada di Bandung lebih berorientasi pada taraf internasional. Awalnya pembelajaran dilakukan oleh para pengajar yang dalam hal ini diisi oleh dosen-dosen Belanda yang pada waktu itu mereka telah mumpuni serta berpengetahuan mengenai perkembangan seni modern yang aktual. Meskipun demikian dunia seni Bandung yang kehadirannya disebabkan oleh situasi pada kesempatan untuk memperoleh informasi yang lebih baik dalam bidang seni internasional akan tetapi tingkat kualitas seni lukis di sini masih tetap biasa-biasa saja dan bersifat regional[26].

Tentu pada periode ini masih mendominasi ialah penerus dari "provinsialisme" kolonial yang berkembang pada masa sebelum peperangan. Hal ini adalah akibat logis dari sebuah dunia seni yang didasarkan pada beberapa orang perintis yang mempunyai semangat pembaharuan, seperti yang telah dibahas di atas Sudjojono, Hendra serta Ries Mulder di Bandung. Dunia seni Indonesia terutama inisiatif-inisiatif perseorangan atau yang sekarang ini ialah dunia seni nasionalistis, hingga pada perkembangannya telah era ini yang tentunya menarik untuk diulas secara mendetail dengan ulasan dari berbagai sisi dan segi.

Peran Perempuan Dalam Penciptaan Karya Seni

Setelah sedikit membahas tentang sejarah perupa Nusantara, memberikan gambaran bahwasannya sangat sulit ditemukan adanya peran seorang perempuan dalam dunia seni rupa. Seniman perempuan sebagai minoritas, tidak lagi berarti menempati jumlah yang sedikit dalam polulasinya, tapi minoritas bukan berarti perempuan menempati ruang yang sedikit itu untuk mencatatkan namanya dalam sejarah seni rupa di Indonesia. Hal inilah yang membuat para seniman perempuan di New York melakukan semacam aksi demostrasi pada tahun 1985, gerakan inilah yang dinamai dengan *Guerrilla Gilrs.* Aksi ini memuat nuntutan bahwa sudah selayaknya lebih diperbanyak lagi seniman-seniman perempuan yang karyanya diakui dalam sejarah dan terlebih masuk ke dalam musem[27].

Dalam hal ini, data mencatat karya-karya yang menghiasi museum pun mayoritas adalah karya seniman-seniman laki, serta presentase selayaknya hanya

25 Anusapati dkk, *70 Tahun ASRI, Lini Baru Pendidikan, Pergulatan Politik Identitas, Medan Pertarungan Baru Seni Rupa Indonesia,* (Yogyakarta: Nyala Yogyakarta), 297.

26 Soedarso sp, *Trilogi Seni: Penciptaan, Eksistensi dan Kegunaan Seni* (Yogyakarta: BP ISI Yogyakarta, 2006), 186.

27 Melena Ryzik, The Guerrilla After 3 Dekades Still Rattling Art World, dalam https://www.nytimes.com/2015/08/09/arts/design/the-guerrilla-girls-after-3-decades-still-rattling-art-world- cages.html (diakses pada 19-08-2021)

8% naskah yang ditulis oleh perempuan. Tidak bisa dipungkiri juga bahwa seniman perempuan juga memiliki nama dalam fakta sejarah yang berbicara, secara garis besar munculnya seniman biasanya mereka ialah keturunan dari seorang pelukis ataupun bangsawan pada masa itu. Contoh yang paling terlihat jelas di Indonesia, Kartika Affandi yang merupakan pelukis perempuan yang tidak lain adalah anak pelukis terkenal Affandi[28]. Dalam konteks ayah dan anak, tidak berarti yang selalu diturunkan adalah bakat yang mengalir dari sang ayah, melainkan sebuah kesempatan, yang mana hal itu diberikan seluas-luasnya dari sang ayah untuk mengikuti jejaknya. Kesempatan itu pula diiringi dengan dukungan yang seimbang. Lantas hal itulah sang anak mampu berkiprah dan melebarkan sayapnya sebagai seniman pula, oleh karena seorang ayah yang selalu menjadi *role model,* serta juga sekaligus menjadi guru yang membagi pengalaman seninya dan saran-saran yang jelas-jelas bermanfaat dari orang yang secara langsung atau yang lebih dulu menggulati bidang tersebut.

Memang agak sulit menemukan sebuah kiprah seorang perempuan yang mampu diakui ketika latar belakang dirinya tidak mengenyam pendidikan seni rupa, atau dapat dikatakan pula tidak mempunyai dasar dalam seni rupa. Serta lingkungan yang tidak mendukung kehadirannya dalam dunia seni, seperti contoh tersebut di atas, yakni tidak adanya konektivitas antara pihak keluarga yang telah lebih dulu dikenal sebagai seniman oleh khalayak luas. Lantas, apakah ini yang menjadi sebuah hambatan bagi seorang perempuan dengan segala keterbatasannya untuk mampu menunjukkan eksistensinya dalam dunia seni rupa? Ataukah alasan dengan adanya budaya sosial patriarki yang selalu memposisikan perempuan di bawah kaum laki-laki sehingga peranan tersebut dapat mendominasi bahkan pada aspek aktualisasi diri?

Pada konteks Indonesia sendiri, memperlihatkan mengenai kedudukan seorang laki- laki lebih tinggi dibandingkan dengan perempuan. Sejarah nasional pun menguak tentang hal ini, fakta di mana pun kaum perempuan tidak diperbolehkan untuk menempuh pendidikan, terkecuali perempuan yang berasal dari kalangan piyayi atau bangsawan)[29], apalagi memiliki sebuah profesi di luar rumah atau ikut berpartisipasi dalam birokrasi. Sehingga muncul gerakan dari seorang bangsawan muda kelahiran Jepara, R. A Kartini yang memperjuangkan emansipasi perempuan di bidang pendidikan.

Sebagaimana yang telah digambarkan sejarah bahwasannya perempuan merupakan kaum yang termarginalkan kehadirannya, serta paradigma yang selalu menghegemoni hingga sekarang ini, perempuan selalu dianggap lemah dan tidak berdaya. Faktanya memang seberapa kuat gerakan feminisme di Indonesia namun

28 Teguh Djoko, Kajian Estetika Terhadap Karya Kartika Affandi, dalam sebuah artikel pada https://www.academia.edu/17836248/kajian_estetika_terhadap_karya_kartika_affandi (diakses pada 14-08- 2021)

29 Brigida Intan Printina, *Merawat Memori Memupuk Kebangsaan: Komitmen Pada Cita-Cita Kongres Perempuan Indonesia,* (Jakarta: Direktorat Sejarah KEMDIKBUD, 2019), 45.

budaya patriarki yang sudah membudaya dipegang erat oleh masyarakat Indonesia sehingga susah untuk dihilangkan. Bahkan saat perempuan sudah mendapatkan pendidikan dengan bebas namun kembali lagi jika sudah berumah tangga maka harus dapat membagi peran. Sebenarnya bias gender seperti ini muncul karena kontruksi masyarakat itu sendiri. Namun demikian usaha untuk tetap menyerukan pada kesetaraan gender tidak sepenuhnya dihentikan dan tetap diharapkan partisipasinya terhadap isu-isu feminisme dan kesetaraan gender.

Terjadinya peristiwa kolonialisasi pun mengambil bagian tersendiri dalam perkembangan seni dalam sejarah. Seperti yang dijelaskan pada sebuah karya Deborah Cherry dalam bukunya yang berjudul *Beyond The Frame: Feminisme and Visual culture, Britain 1850-1900.* Dalam bukunya Cherry menjabarkan tentang bagaimana hubungan seni visual dan kebudayaan itu menciptakan sebuah relasi yang terjangkit antara representasi pada tahun-tahun tersebut di kota itu. Identitas profesional menjadi sesuatu yang dapat dikembangkan, pasalnya kesempatan tersebut merupakan sebuah salah satu jalan baru bagi kemandirian. Kemandirian yang dimiliki oleh perempuan merupakan salah satu bentuk baru menuju sebuah kemajuan yang amat progresif.

Begitu perupa di Nusantara kurang mendapat perhatian yang sama besarnya dibanding perupa dari kalangan laki-laki. Ruang bagi seniman perempuan masih bergitu terbatas, serta tentunya tidak pula seluas ruang yang miliki seorang seniman laki-laki. Sepertinya sindiran tentang pelukis perempuan pernah dilontarkan oleh seorang Basoeki Abdullah yang mengatakan bahwa "perempuan itu lebih cocok untuk dilukis daripada sebagai pelukis."[30]. Pernyataan demikian juga berangkat dari mitos dan sekaligus telah dijadikan sebagai mitos tentang perempuan yang melukis. Inilah yang mungkin juga diyakini sebagian perempuan di Indonesia, karena baginya, sebagai perempuan mereka merasa sebagai sumber keindahan, pun juga merasa lebih pantas dan senang untuk dilukis ketimbang melukis. Lebih merasa berharga ketika menjadi sesuatu yang pasif ketimbang yang aktif. Maka dengan adanya narasi seperti ini memang benar perempuan secara mayoritas merupakan sebuah objek untuk melukis.

Mari sedikit menoleh ke belakang bagaimana seorang pelopor gaya seni lukis Indonesia modern, Raden Saleh menciptakan karya bertemakan perempuan. Dengan gaya romantismenya dalam menuaikan cat dalam sebuah karya yang sangat memukau mata. "Pertemuan Rahasia di Hutan" (1848) misalnya merupakan karya Raden Saleh yang menyuguhkan pemandangan seorang perempuan muncul dari sebelah kanan dan memasuki lahan terbuka di tengah hutan dan bersamanya seekor kuda yang dibawanya. Ia sepertinya ditunggu oleh penunggang kuda di depan kolam kecil di sebelah kiri lukisan[31]. Emosi yang diungkapkan melalui

---

30 Aprilia Ramadhana, Berbicara Melalui Lukisan, Pengeluaran Hasrat Perempuan Pada Karya Igak Murniasih, (*Skripsi,* Universitas Indonesia, Depok, 2011), 10.

31 Karya Raden Saleh dalam buku Werner Kraus, *Raden Saleh: Kehidupan dan Karyanya,*

ekspresi kuda yang tersentak itu menimbulkan bayangan mengenai sesuatu yang sedang berkecamuk di dalam diri si perempuan, meski pergolakannya tak tampak di wajahnya. Berikut merupakan sekelumit kisah tentang seniman yang menggunakan perempuan sebagai alat objek dari fantasi seninya, serta masih banyak seniman lainnya, bahkan sepeninggalan Raden Saleh pun masih demikian.

Beranjak pada konteks persoalan yang lain, tentang perempuan sebagai subjek atau pelaku seni dalam artian yakni pelukis di kalangan perempuan. Di dalam berbagai cabang seni, permasalahan gender juga masih berada pada agenda yang tidak akan pernah selesai. Dinamika dari berbagai persoalan akan terus mengalir dan itu pulalah yang terjadi di Indonesia. Serta perlakuan di bidang seni lainnya, seni rupa Indonesia juga menyimpan gejolak gender di antara para pelakunya.

Dalam perkembangannya, adanya seniman perempuan tidak bisa disangkal kehadirannya meskipun minim narasi-narasi yang mengangkat akan hal tersebut, nyatanya sejumlah karya-karya mereka hadir dalam konteks memanjang dalam waktu yang lama. Seniman perempuan yang namanya dikenal pertama kali dan mampu dideretkan bersama sejumlah seniman laki-laki di Indonesia adalah Emiria Soenasa yang merupakan seorang puteri Sultan Tidore , ia hidup sebagai bangsawati pada masanya. Emiria lahir di Tanawangko, Sulawesi Utara, tahun 1895, meskipun hal ini masih menjadi perdebatan. Oleh ayahnya yang sudah mengenal akan pandangan modernitas, ia hanya diizinkan bersekolah sampai kelas 3 *Europese Lagere School*[32], yang membuat Emiria terwujud ketika ia menikah dengan seorang duta luar negeri yang membawanya ke Eropa. Namun dengan pernikahannya yang tidak berlangsung sampai akhir hayatnya, karena adanya perceraian di antara keduanya.

Namanya dikenal hingga saat ini karena keaktifan dirinya dalam PERSAGI dan menjadi anggota di dalamnya yang dimotori oleh Agus Djaya dan S. Sudjojono. Ia bergabung pameran yang diadakan oleh Bond Kunstringen yang diikuti oleh 60 karya oleh 30 pelukis bumi putera. Pada zaman pendudukan Jepang ia masuk sebagai anggota *Keimin Bunka Shidoso*[33], serta mengikuti pameran di dalamnya selama 60 hari, Emiria juga dapat disebut sebagai *The One and Only* pelukis perempuan yang terlihat pada pameran ini. Dalam buku Marwati Djoened yang berjudul *Sejarah Nasional Indonesia* pada bab *Jaman Jepang dan Jaman Republik Indonesia* bahwa Keimin Bunka Shidoso memulai kegiatannya dengan mengadakan pameran lukisan yang diikuti oleh pelukis Basoeki Abdullah, Agoes

(Jakarta: KPG, Kepustakaan Populer Greamedia, 2018), 347.

32 Merupakan sekolah dasar pada masa kolonial Hindia Belanda Sekolah Ini diperuntukkan bagi keturunan Belanda, Eropa serta rakyat bumi putera yang berada di kalangan terpandang, sekolah ini didirikan pada 1817.

33 Merupakan pusat kebudayaan yang didirikan secara resmi oleh pemerintah Jepang pada 1943. Keimin Bunka Shidoso dan terdiri dari berbagai aliran seni seperti sastra, musik, tari, drama, film, dan seni murni. Departemen Seni Murni dipimpin oleh Agus Djaja yang dahulu menjadi salah satu pendiri PERSAGI.

Djajasoeminta, Kartono Joedokosoemo, dan Ny Emiria Soenasa yang merupakan satu-satunya pelukis perempuan waktu itu, lantas nama Emiria melambung tinggi, baik di kalangan rakyat Indonesia maupun para penjajah Jepang.

Karya-karya Emiria Soenasa mendapat respon dari berbagai macam khayalak seni, banyak kalangan menilai bahwa Emiria mengedepankan karya feminis karena sering mengangkat perempuan bersumber pada cerita-cerita pribumi, sosok-sosok dari kalangan jelata. Dimungkinkan pada saat itu, kaum jelata sebagai bahan pokok dominan masalah dalam masyarakat Indonesia. Dominasi warnanya kuat, dipengaruhi kaum Fauvis, Perancis[34], dan Ekspresionis Jerman. Hal ini dimungkinkan juga Emiria yang sebelumnya pernah tinggal di Luar Negeri, pengaruh adat yang sangat berperan baginya. Juga karena sosok Emiria merupakan seniman dalam lintas waktu, tercatat hidupnya dalam tiga zaman, yaitu zaman Belanda, Jepang, dan zaman Kemerdekaan.

Menariknya lagi lukisan karya Emiria yang banyak dikenal dengan tema-tema kewanitaan serta hal-hal yang berdekatan dengan dunianya, seperti Pengantin Dayak (1942- 1948), Potret Wanita Tua (1930-1960), Wanita Berpayung (1957) serta lainnya yang belum diketahui judul dan tahun pembuatannya[35]. Ada satu lagi lukisan berjudul Pasar (1943) yang dibuat dengan cat minyak di atas kanvas berdimensi 103x122 cm, memperlihatkan nuansa kelam dan kusam, juga kurang detail. Tema-tema yang disebut naif dan primitif ini sengaja menerjang norma ala Eropa dalam berkarya yang berlaku kala itu. Siapa sangka, karya ini meraih penghargaan *Saiko Kah Sjo* dari Pemerintah Jepang. Karya-karya yang sangat khas dalam setiap objeknya. Emiria selalu menyuguhkan keintiman yang kuat, tapi tetap natural, sehingga kesan ekspresif tetap dominan.

Lebih lanjut lagi pada era 1960-an, sejumlah nama pelukis perempuan mulai menyeruak di kancah seni rupa Indonesia, seperti yang diketahui nama-namanya Umi Dachlan, Kartika Affandi, Rulijati, dan Kustijah. Hingga era 1980-an dan yang paling mutakhir, eksistensi perempuan dalam dunia seni rupa terkhusus seni lukis sudah mengalami perkembangan yang begitu pesat. Demikian buktinya, dengan adanya wadah khusus dalam menaungi para perupa perempuan juga dengan sejumlah kantung budaya yang kerap menjadi penyaluran karya seni mereka.

Pada pertengahan Agustus 1985, para tokoh wanita disebutkan ada empat orang pelukis yaitu Dewa Retno, Sri Yunnah, Yuriah Tanzil, dan Sri Robustina, mereka berembuk ide hingga terbentuklah Ikatan Pelukis Wanita Indonesia (IPWI) yang akhirnya kemudian menjadi Ikatan Wanita Pelukis Indonesia (IWPI)[36].

34 Sebuah gerakan atau prinsip-prinsip melukis yang merangkum sebagai susunan garis ritmis dan warna pada bidang datar. Bentuk-bentuknya disederhanakan serta komposisinya menunjukan pengaruh seni lukis Post- Impresionisme.

35 Dalam arsip IVA, Digital Archive of Indonesian Contemporary Art, diakses pada 19-08-2021

36 Tim Kemenparekraf, Wakil Menteri Parekraf Membuka Pameran Ikatan Wanita Pelukis di

Dengan berdirinya organisasi tersebut, para perempuan pelukis berbagi informasi terutamanya untuk masalah kreatifitas dan eksistensitas seni.

Sekitar September 1985, IPWI kemudian mengadakan sebuah pameran seni perdana mereka di gedung Lingkar Mitra Budaya yang acaranya langsung diresmikan oleh Ida Sukaman yang kala itu menjabat sebagai wakil dari Menteri Negara Urusan Peranan Wanita[37]. Dan setelah itu meretaslah puluhan pameran bersama hingga menjelang seperempat abad ini. Keberadaan IPWI bertujuan mengkolaborasi kemampuan perempuan menjadi pelukis profesional dengan berbagai macam masalah yang mengarunginya.

Tidak selesai begitu saja, lantas timbul persoalan baru, apakah yang tersebut di atas dapat menunjukan ciri karya seniman perempuan? Yang hanya berkutat pada penggambaran bunga, secara tidak langsung hal ini menguatkan oposisi biner masyarakat patriarki yang memang mengklarifikasi perempuan dalam "kelas bunga". Semakin menegaskan pendapat dikotomis bahwa yang keras adalah laki-laki, dan yang lunak adalah perempuan. Tanpa bermaksud merendahkan gaya lukisan realis-naturalis, tetapi bukankah sosok perempuan yang ditonjolkan bisa lebih beragam lagi, daripada sekedar melukis bunga dan objek-objek kesenangan, yang lagi-lagi hanya merujuk pada apa yang indah, yang berasimilasi dengan kelembutan, dan hal-hal lain yang seragam yang telah dilabelkan.

Aktualisasi diri seorang perempuan di Indonesia cukup mendapat tempatnya dalam dunia penulisan dan sastra. Namun masih jarang terlihat pada dunia yang kemudian dapat dikenal melalui karya-karyanya saja serta keaktifannya berperan dalam sejumlah perkumpulan seniman-seniman rupa yang lainnya. Untuk membawa namanya ke permukaan agar dapat diakui dan diperhitungkan karyanya, maka perempuan patut bersuara agar dapat terdengar. Suara dapat berupa bahasa, dan perempuan harus mengisi ruang-ruang tersebut, dengan kemungkinan ia menuntut pada ruang tersebut hingga memiliki bentuknya sendiri.

Kesimpulan

Penulisan dan penelitian tentang sejarah seniman rupa di Indonesia merupakan hal yang sangat diperlukan. Beberapa hal yang harus dipertimbangkan bahwasannya narasi- narasi ini akan menjadi suatu tongkat estafet bagaimana seorang perempuan selalu dapat mendapatkan ruang dan kesetaraanya dalam berbagai lini kehidupan. Sejarah perupa perempuan pula harus dilihat dari unsur yang saling berkaitan satu dengan yang lainnya serta pendukung atas terciptanya suatu historiografi sejarah yang reflektif. Unsur-unsur tersebut meliputi unsur pribadi pelukis, objek lukisan, penggunaan isme, serta lingkungan pendukung.

Bandung, *Kemenparekraf,* 5 September 2013

37 Suhendra Prawidjawidjaya, Ekspresi Seni Lukis Pelukis Wanita, dalam *Jurnal Elektronik,* 22 Januar 2018, 10.

Demikian memang berangkat dari mitos dan sekaligus telah dijadikan sebagai mitos tentang perempuan yang melukis. Seperti yang dikatakan oleh seniman rupa Basoeki Abdullah, inilah yang mungkin juga diyakini sebagian perempuan di Indonesia, karena baginya, sebagai perempuan mereka merasa sebagai sumber keindahan, pun juga merasa lebih pantas dan senang untuk dilukis ketimbang melukis. Lebih merasa berharga ketika menjadi sesuatu yang pasif ketimbang yang aktif. Maka dengan adanya narasi seperti ini memang benar perempuan secara mayoritas merupakan sebuah objek untuk melukis.

Ketika melihat Emiria, berbagai permasalahan yang kompleks dalam dunia seni pun tersentuh khususnya dalam dunia seni rupa itu sendiri. Ketika ramai munculnya seniman-seniman rupa yang lantang meneriakkan kritik sosial untuk memotret realitas di sekitarnya yang mana dalam hal ini berasal dari kaum laki-laki, serta seniman yang menyuarakan ekspresi individu cenderung direndahkan, karena dianggap tidak mewakilkan apapun, karya-karya dari seorang Emiria mampu melebihi karya-karya seniman yang merefleksikan kenyataan sosial.

Tidak hanya itu, ketika seni rupa bergerak ke arah yang lebih plural dengan munculnya berbagai jalur-jalur seni dalam seni rupa, lukisan masih bersifat sebagai sesuatu yang elitis biasanya, dan masih hanya berputar-putar pada bentuk saja. Nyatanya ketika pesan tersebut mampu tersampaikan dengan baik, bukan sebuah hal yang buruk, jika ruang dalam keelitisan seni rupa mampu terkritisi dengan hadirnya karya-karya dari perupa-perupa perempuan yang mampu mengkomunikasikan publik yang memang untuk kalangan tertentu dengan publik yang lebih luas lagi. Tentunya peran sebuah wadah dalam menghadapi kerumitan-kerumitan yang terjadi sangat diperlukan, seperti dengan lahirnya IWPI menandai bahwasannya perupa perempuan Indonesia sudah mulai kuat dan menunjukan eksistensi diri mereka.

Daftar Pustaka

Arsip

John Heller Galery, 108 Est, 27 Street New York 27 Plaza 8-2581,
(ivaa-online.org) Kusnadi, Sejarah Seni Lukis Di Jakarta 1945-1983,
(ivaa-online.org)
Sudarmaji, Seni Lukis Di Masa Jepang, Sambungan No.01 1982, (ivaa-online.org)

Surat Kabar

Sinar Harapan,
26/03/1977 Suara
Karya Minggu,
06/1991
The Jakarta Post, (ivaa-online.org)

Buku

Anusapati dkk, (2020) *70 Tahun ASRI, Lini Baru Pendidikan, Pergulatan Politik Identitas, Medan Pertarungan Baru Seni Rupa Indonesia,* Yogyakarta: Nyala Yogyakarta.

Burhan, Agus (2008) *Perkembangan Seni Lukis Mooi Indie Sampai Persagi di Batavia,* 1900-1942, Jakarta: Galeri Nasional Indonesia.

Dermawan, Agus, T (2009) *Menguak Tirai Panggung Basoeki Abdullah, dalam Basoeki Abdullah: Fakta dan Fiksi,* ed. S.P. Sen, Jakarta: Museum Basoeki Abdullah.

Djoened, Marwati (2010) *Sejarah Nasional Indonesia II.* Yogyakarta: Bayu Media Publishing.

Djoko , Bondan , *Rempah, Jalur Rempah dan Dinamika Masyarakat Nusantara,* (Jakarta: Direktorat Sejarah Kemdikbud, ISBN: 978-602-1289-45-7.

Geertz, Clifford (1992) *Tafsir Kebudayaan,* Yogyakarta: Kanisius, ISBN 979-413-746-4. Intan, Brigida (2019) *Merawat Memori Memupuk Kebangsaan: Komitmen Pada Cita-Cita Kongres Perempuan Indonesia,* Jakarta: Direktorat Sejarah KEMDIKBUD. Kasdi, Aminuddin (2005) *Memahami Sejarah,* Surabaya: Unesa University Press.

Kraus, Werner (2018) *Raden Saleh: Kehidupan dan Karyanya,* Jakarta: KPG, Kepustakaan Populer Greamedia.

Paeni, Mukhlis (2009) *Sejarah Kebudayaan Indonesia; Seni Rupa dan Desain*. Jakarta: Rajawali Press.

Siregar, Aminuddin (2010) *Sang Ahli Gambar Sketsa, Gambar dan Pemikiran S. Sudjojono,* Jakarta: S Sudjojono Center dan Galeri Canna.

Spanjaard, Helena (1998) *Cita-Cita Seni Lukis Indonesia Modern (1900-1995),* terj. Iswahyudi Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Sudjojono (2017), *Cerita Saya dan Orang-Orang Sekitar Saya,* Terj. Theresia Slamet. Jakarta: KPG, Kepustakaan Populer Greamedia

Sp, Soedarso (2006) *Trilogi Seni: Penciptaan, Eksistensi dan Kegunaan Seni*, Yogyakarta: BP ISI Yogyakarta.

Situs

https://www.nytimes.com/2015/08/09/arts/design/the-guerrilla-girls-after-3-decades-still- rattling-art-world-cages.html https://www.academia.edu/17836248/kajian_estetika_terhadap_karya_kartika_affandi

Rempah Dan Kesehatan Reproduksi Perempuan di Palembang: Telaah Historis

Endang Rochmiatun
Fakultas Adab Dan Humaniora UIN Raden Fatah Palembang
endangrochmiatun_uin@radenfatah.ac.id

Abstrak

Artikel ini membahas keberadaan rempah-rempah dalam pengobatan yang terkait dengan kesehatan dan alat reproduksi perempuan di Palembang. Berbagai macam rempah tersebut tercantum dalam Manuskrip yang ada di Palembang dengan judul "Kitab Butikan Obat-Obatan". Berbagai jenis rempah disebutkan dalam manuskrip tersebut di antaranya adalah: lada hitam, lada putih, jinten hitam, jinten putih, kulit kayu manis, buah pala, cengkeh, kapulaga, kulit kayu cendana, ketumbar, kulit delima, buah kenari, daun bidara, dll. Pengobatan yang disebutkan dalam manuskrip tersebut terkait dengan masalah reproduksi perempuan, di antaranya adalah: Saat Menstruasi, Menyusui, Saat Mengandung, Melahirkan, dll. Dapat disimpulkan bahwa rempah-rempah yang disebutkan dalam Kitab Bitikan Obat-obat tersebut terkait erat dengan perdagangan rempah antara Palembang dan Luar Palembang, dengan alasan bahwa tidak semua rempah-rempah tersebut merupakan komoditas asli yang dihasilkan dari wilayah Palembang. Dengan kata lain terbukti bahwa perdagangan rempah antara Palembang dan wilayah lain sejak lama telah ada. Hal tersebut dikuatkan juga bahwa Palembang sebagai Kota Maritim dengan keberadaan sungai Musi dan Selat Bangka dahulunya merupakan salah satu rute perdagangan yang ramai dilalui para pedagang. Dalam Manuskrip Kontrak-Kontrak Dagang Masa Kesultanan Palembang yang dibahas dalam artikel ini juga banyak menyebutkan adanya perdagangan rempah-rempah serta aktivitas perdagangan di jalur Sungai Musi dan Selat Bangka.

Kata Kunci : *Manuskrip, Jalur Perdagangan, Rempah, Pengobatan Perempuan*

Pendahuluan

Rempah-rempah dari bumi Sumatera Selatan telah lama dikenal. Pada masa Sriwijaya, beberapa rempah mulai dari kapulaga, kayu manis, lada, damar hingga rempah wewangi aromatik lainnya menjadi daya tarik. Namun dari sekian banyak

Rochmiatun, E. (2022). Rempah Dan Kesehatan Reproduksi Perempuan di Palembang: Telaah Historis. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

rempah yang dihasilkan bumi Sumatera Selatan, jenis rempah lada yang paling dicari. Ketiga jenis lada tersebut antara lain lada hitam, lada berekor dan lada panjang. Pada Kesultanan Palembang, permintaan lada semakin tinggi sehingga mendominasi perdagangan di Sumsel. Rempah-rempah ini juga yang membuat Kesultanan menjadi kaya raya dan rakyatnya makmur. Sebagaimana diketahui, selama ribuan tahun, Sungai Musi telah menjadi moda transportasi tumpuan masyarakat Sumatera. Aneka macam hasil bumi, termasuk rempah, didistribusikan melalui anak-anak sungainya. Jika ditarik ke ratusan tahun sebelumnya, selain Sungai Musi, ada sembilan sungai lain yang memegang peran sangat penting pada masa Kerajaan Sriwijaya sekitar abad ke-7 hingga abad ke-13. Kesembilan sungai itu dikenal dengan sebutan Batanghari Sembilan, terdiri dari Sungai Kikim, Sungai Kelingi, Sungai Lakitan, Sungai Rawas, Sungai Lematang, Sungai Enim, Sungai Ogan, Sungai Banyuasin, dan Sungai Komering. Semua sungai itu, kecuali Sungai Banyuasin, bermuara di Sungai Musi.

Menurut catatan Sevenhoven, pada 1821-1822 rempah dibawa melalui jalur sungai untuk dijual di sejumlah pasar di Palembang, salah satunya ke Pasar Sekanak. Batanghari Sembilan baru benar-benar digunakan sebagai moda transportasi perdagangan rempah pada masa Kesultanan Palembang Darussalam (1659-1821). MH Court dalam laporannya menyebutkan, Batanghari Sembilan melayarkan aneka macam hasil perkebunan seperti lada, beras, dan kapas di Sungai Lematang; beras, lada, dan rotan di Sungai Ogan; serta lada dan beras di Sungai Komering dan Banyuasin[1]. JI van Sevenhoven dalam buku *Lukisan tentang Ibukota Palembang* juga menyinggung tentang rempah pada masa Kesultanan Palembang yang didatangkan pedalaman Sumatera Selatan dan Pulau Bangka. Kedua daerah itu merupakan wilayah jajahan Kesultanan Palembang. Menurut catatan Sevenhoven, pada 1821-1822 rempah dibawa melalui jalur sungai untuk dijual di sejumlah pasar di Palembang, salah satunya ke Pasar Sekanak. Rempah yang diangkut ke sana bermacam-macam, seperti lada panjang 10 buah dengan harga 0,06 gulden, lada biasa 1,5 gantang 0,06 gulden, kunyit segantang 0,075 gulden, jintan sekati 0,10 gulden, jahe muda seikat 0,05 gulden, daun sirih 50 helai 0,025 gulden, dan pinang 10 buah 0,025 gulden[2].

Meski catatan sejarah banyak menyebut Sumatera Selatan dan sekitarnya sebagai salah satu sentra rempah pada masa Sriwijaya, namun demikian para arkeolog hingga saat ini belum berhasil menemukan bukti-bukti arkeologis. Meski demikian, hal tersebut tidak berarti bahwa dahulu rempah tidak tumbuh dan diperdagangkan di sana dan pernah menjadi salah satu komoditas unggul di Sumatera Selatan sejak masa Sriwijaya yang puncaknya terjadi di masa Kesultanan Palembang Darussalam. Namun, karena persaingan dengan komoditas lain yang dinilai lebih ekonomis, lambat laun lada ditinggalkan petani. Kendati demikian,

---

1 Sevenhoven,V. J.I (1971). *Lukisan tentang Ibukota Palembang.* Jakarta: Bhratara.

2 *Ibid*

beberapa sumber menyebutkan bahwa ada sebagian petani yang mempertahankan untuk menanam rempah sebagai tumpuan ekonomi, seperti di sekitar Danau Ranau, Ogan Komering Ulu Selatan[3].

Selain itu, informasi tentang keberadaan rempah-rempah di Palembang dapat dilihat dari beberapa manuskrip kontrak perdagangan antara Sultan-Sultan Palembang dengan VOC. Sebagaimana diketahui bahwa *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) merupakan persekutuan dagang asal Belanda yang memiliki monopoli untuk aktivitas perdagangan di Asia. Salah satunya di wilayah Nusantara Indonesia. Pada tahun 1622,1678, 1679, dan 1681 VOC melakukan perjanjian dengan Sultan Ratu dan Kesultanan Palembang. Isi perjanjian antara VOC dengan Sultan Ratu dan Kesultanan Palembang adalah mengenai perdagangan lada dan penempatan kapal VOC di Pelabuhan Palembang. Sejak 1617, VOC sudah menjalin hubungan dengan Kesultanan Palembang di Sumatera Timur. VOC bahkan membangun pos dagang (*factorij*) di Palembang pada tahun1619.

Beberapa perjanjian yang dilakukan antara VOC dan Kesultanan Palembang adalah tentang hak eksklusif Palembang hanya boleh menjual lada ke VOC. Hal ini menjadikan VOC bisa memonopoli perdagangan rempah. VOC juga dapat menggunakan pelabuhan Palembang untuk berdagang. Hal itu menjadikan VOC juga kuat di bidang perdagangan tekstil. Karena selanjutnya VOC mengambil alih kontrol atas pelayaran kapal. Namun pada tahun 1659, konflik antara Sultan dan VOC terjadi. Akibatnya sekitar 700 orang menjadi korban. Hingga akhirnya, VOC dan Sultan merevisi kontrak kembali, dan menyebabkan monopoli lada kembali di tangan VOC pelayaran dan perdagangan rempah pernah menjadi bagian penting sejarah Sumatera. Tak hanya itu, pelayaran dan perdagangan rempah Sumatera berpengaruh besar dalam jaringan pelayaran dan perdagangan nusantara dan jaringan global pada umumnya. Palembang , dari tahun 1619 dengan produk utama: lada[4].

Dari beberapa informasi di atas, rempah-rempah dapat ditelaah dalam berbagai perspektif. Salah satunya adalah bahwa rempah dimanfaatkan dalam pengobatan tradisional di Palembang. Ini menjadi hal yang menarik karena membahas keterkaitan berbagai aspek untuk memahami rempah-rempah dalam pemanfaatanya.

Artikel ini akan membahas keberadaan rempah-rempah dalam pengobatan yang terkait dengan kesehatan dan alat reproduksi perempuan di Palembang. Berbagai macam rempah tersebut tercantum dalam manuskrip yang ada di Palembang dengan judul yakni "Kitab Butikan Obat-Obatan". Berbagai jenis rempah disebutkan dalam manuskrip tersebut di antaranya adalah: lada hitam, lada putih,

3 BPS OKI dalam "https://okikab.bps.go.id/statictable.html"

4 Endang Rochmiatun, "Orang Laut, Bajak Laut, dan Raja Laut: Dinamika Kehidupan dan Kekuasaan dalam Naskah Kontrak Sultan-sultan Palembang Abad 18-19, Dalam Jurnal *Manuskripta* Volume 6, Nomor 1, 2016.

jinten hitam, jinten putih, kulit kayu manis, buah pala, cengkeh, kapulaga, kulit kayu cendana, ketumbar, kulit delima, buah kenari, daun bidara, dll. Pengobatan yang disebutkan dalam manuskrip tersebut terkait dengan masalah reproduksi Perempuan, di antaranya adalah: Saat Menstruasi, Menyusui, Saat Mengandung, Melahirkan, dll. Dapat disimpulkan bahwa rempah-rempah yang disebutkan dalam Kitab Bitikan Obat-Obat tersebut terkait erat dengan keberadaan rempah-rempah dan perdagangan rempah antara Palembang dan Luar Palembang, dengan alasan bahwa tidak semua rempah-rempah tersebut merupakan komoditas asli yang dihasilkan dari wilayah Palembang. Dengan kata lain terbukti bahwa perdagangan rempah antara Palembang dan wilayah lain sejak lama telah ada.

Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan metode penelitian filologi, dan juga menggunakan metode historis. Langkah yang ditempuh dalam kajian ini yakni memperlakukan naskah sebagai naskah tunggal. Dalam hal ini yang dilakukan oleh pengkaji adalah mengesampingkan naskah lain yang sejenis atau variasi naskah yang kemungkinan ada di tempat lain.

Untuk metode filologi langkah yang ditempuh yakni: identifikasi naskah, deskripsi naskah, suntingan teks, dan analisis isi teks dan konteks. Adapun untuk metode sejarah (historis) langkah-langkan yang yang dilakukan *yaitu heuristik, verifikasi, interpretasi,* dan *historiografi.*

Hasil Dan Bahasan

Gambaran Umum Perdagangan Rempah di Palembang

Sejak berabad lalu, masyarakat di Sumatera hidup di sekitar sungai. Ada ratusan sungai yang mengalir. Hampir semua sungai tersebut berhulu di Bukit Barisan, dan bermuara ke laut. Terutama ke pesisir timur Sumatera, yakni Selat Bangka dan Selat Malaka. Sungai-sungai ini kemudian menjadi sarana transportasi untuk membawa rempah-rempah tersebut ke pesisir, sebelum akhirnya dibawa ke berbagai wilayah di dunia, dari Tiongkok hingga Eropa. Ada enam sungai besar yang selama berabad digunakan masyarakat Sumatera yang dikenal sebagai bangsa melayu untuk membawa hasil alam tersebut ke pesisir timur, yakni Sungai Musi, Sungai Batanghari, Sungai Indragiri, Sungai Kampar, Sungai Siak, dan Sungai Rokan.

Sebagaimana diketahui, Palembang menjadi salah satu sumber utama lada di Asia Tenggara. Pada masa ini lada ditanam di daerah Ulu Sungau Musi dan daerah Komering. Sedangkan Belanda adalah negara pendatang yang sangat bersemangat untuk menguasai perdagangan rempah. Mereka membuat kesepakatan dagang dengan Sultan Palembang untuk memastikan monopoli mereka atas produk lada yang dihasilkan oleh kota di tepi Sungai Musi tersebut. Mereka bahkan berani

memblokir Sungai Musi dan menyerang Palembang untuk memastikan bahwa Sultan mematuhi perjanjian dagang yang tidak adil itu.

Keberadaan perdagangan rempah dalam hal ini lada di Palembang pada masa Kesultanan Palembang dapat dilihat dalam manuskrip kontrak-kontrak dagang antara Sultan Palembang dan VOC, di antara isi kontrak tersebut antara lain adalah, Contract Palembang tanggal 10 September 1755 yang isinya merupakan kesepakatan-kesepakatan masalah kebijakan perdagangan lada dan timah.

> Perkara yang Kedua …… *Bahwa oleh orang-orang Kompeni atau Residenti Kompeni yang tiba ditulis hatinya kepada Kompeni boleh dikira-kirakan Residenti Kompeni amat menyuruh pula orang-orang Paduka Seri Sultan Ratu yang membuat kerugian kepada Kompeni, daripada mencuri **lada**, timah itulah sebab Kompeni kurang mendapat beroleh **lada** dengan timah sampai beberapa tahun // yang Kepala Kompeni tiada berisi dengan patutnya dari karena itulah Kompeni terkejut mendengar butir lada dan timah dicuri sini dibawa ke Negeri Cina…..melainkan sekarang dijanjikan oleh Paduka Seri Sultan Ratu dengan hati suci hendak menjagai jangan boleh orang mencuri **lada** dengan timah, barang siapa melakukan seperti yang demikian itu yaitu dihukumkan dengan hukum ...ngadat tahta kerajaan di dalam negeri Palembang dari karena yang Paduka Seri Sultan Ratu boleh menurut seperti permintaan yang tersebut di dalam (surat) ini….*[5]

Gambaran Umum Naskah "Kitab Butikan Obat-Obat"

Naskah Kitab Butikan Obat-Obat karya Sayyid Ali bin Alwi bin Shihabuddin terdiri dari 24 halaman teks. Teks pada halaman 1-10 berisikan pengobatan berkenaan dengan perempuan, halaman 10–16 pengobatan berkenaan dengan laki-laki, halaman 17–18 berkenaan dengan masalah sakit ketika buang air kecil maupun kencing batu, halaman 19 berkenaan dengan masalah kesehatan rambut, dan halaman 20–21 berkenaan dengan masalah batuk atau muntah darah.

Dari 24 halaman teks, halaman 1–21 memuat rincian jenis penyakit yang akan diobati serta macam-macam obatnya. Halaman 22-24 berisi *'tanbih'*. Meskipun dalam kitab ini terdapat 39 bab masalah pengobatan, tetapi teks yang dapat terbaca hanya sekitar 30 bab. Penulis kitab Buktikan obat-obat ini diketahui melalui kolofon pada halaman akhir teks, yakni halaman 21, yang bunyinya: *"…maka telah selesai dinukil kitab obat-obat yang dikarang oleh Syayid 'Ali bin 'Alwi bin Shihabuddin Palembang pada bulan jumadil akhir 1339 H."*

Analisis Isi Teks Naskah

1. Obat buat sembuhkan dari perempuan yang datang bulan sampai deras keluarnya.

   Biji-bijian kadar banyaknya tiga genggam ditumbuk halus halus kasih air

5 ANRI. Jakarta, " Contract Palembang 10 September 1755", dalam *Arsip VOC*, No. 41.8.

panas yang sudah mendidih kira kira tahan panasnya, lantas minum pagi pagi berturut-turut sampai tiga pagi.

Biji-bijian kadar banyaknya setengah belek susu direndam sama air panas yang sudah mendidih satu malam pagi pagi lantas remas dan saring ambil airnya minum bikin sampai tiga pagi berturut turut.

Kayu manis kulitnya berat satu tali tumbuk halus halus dan kasih air panas kira kira satu cangkir kopi banyaknya, saring minum airnya pagi pagi. Bawang putih banyaknya kadar 5 (lima) siung digiling halus halus kasih air panas kadar satu cangkir kopi yang sedang dan saring minum pagi-pagi hari, berat satu dan lada hitam sepuluh biji ganda berat satu tali tumbuk halus dan madu setengah cangkir kecil dan air cuka dari gabung setengah cangkir dan semuanya campur jadi satu minum pagi hari.

Gula batu (gula batu) berat satu ringgit tumbuk halus halus kasih air panas kadar aatu cangkir kopi pada waktu minum pagi pagi. Biji sawi tumbuk halus halus kasih air panas kadar banyaknya seperti kalabat juga minum pagi pagi, dan kalau hendak dua tempat saja bijinya pun boleh.

2. Obat perempuan yang tiada sekali kali datang bulan supaya bisa datang bulan.
3. Obat buat bikin berhenti supaya jangan datang bulan.
4. Obat Perempuan Hendak beranak Supaya mudah keluar anaknya.
5. Obat Perempuan Mau Beranak anaknya sudah mati masih di dalam perut supaya suka keluar.
6. Obat tembuni yang belum bersih tinggal di dalam perut supaya kasih keluar.
7. Obat Perempuan yang sulit keluarnya darah mengalir dari peranakannya supaya berhenti.
8. Obat perempuan yang bunting supaya anaknya di dalam selamat jangan runtuh.
9. Obat perempuan supaya tiada banyak bunting.
10. Obat perempuan buat menahan jangan ia beranak lagi.
11. Obat Perempuan yang sakit peranakan 5 (lima) macam Pertama jinten kadar berat satu ringgit tumbuk halus halus dan kasih air madu kira kira empat sendok besar, lantas aduk minum pagi hari bikin tiga hari berturut-turut. Kedua kayu manis kulit kadar berat satu ringgit tumbuk halus halus dan kasih air panas kira kira satu cangkir kopi saring minum pagi pagi dan bikin tujuh hari, satu kali minum sampai tiga kali minum. Ketiga kumu kumu kadar berat setengah tali. Keempat jinten hitam bungkus sama kain putih. Kelima minyak sapi kadar dua sendok

suap dan air madu tiga sendok aduk jadi satu minum pagi hari bikin tiga pagi berturut.

12. Obat bikin berhenti air yang suka keluar dari lubang peranakan perempuan.
13. Obat peranakan perempuan yang yang ada berasa seperti mau keluar atau berasa seperti bengkak.
14. Obat perempuan yang beku air susunya supaya jadi encer.
15. Obat perempuan yang bengkak susunya waktu beranak.
16. Obat susu perempuan yang keras supaya jadi lembut.
17. Obat susu perempuan yang korengan.
18. Obat perempuan mau bikin berhenti air susunya supaya tiada keluar.
19. Obat orang laki laki sakit zakarnya dan kering serta bengkak juga.
20. Obat buat menguatkan syahwat supaya kuat jimak dengan tiada menjadikan ngadhul.
21. Obat buat menguatkan syahwat.
22. Obat buat menguatkan syahwat yang dinukil dari Kitab Imam Jalaluddin Ashobari.
23. Obat apabila keluar kencing berasa panas.
24. Obat keluar kencing berasa sakit.
25. Obat supaya deras kencingnya.
26. Obat orang keluar kencing darah.
27. Obat orang keluar kencing darah, atau memecahkan batu yang di dalam zakar atau supaya jadi keluar.
28. Obat menahankan rambut jangan rontok.
29. Obat supaya jangan tumbuh bulu kelek atau ada tempat lain lain juga.
30. Obat orang batuk mengeluarkan darah atau muntahkan darah.[6]

Pengolahan Obat dan Cara Pengobatan Berdasar Isi Teks

Adapun pengolahan dan cara pengobatan berdasarkan isi teks naskah antara lain adalah:

> *Ditumbuk halus-halus, dicampur air panas mendidih, direndam satu malam pagi, diremas disaring, digiling halus halus, ditumbuk diayak jadi tepung, direbus, dimakan daunnya, biji langsung dimakan, dibakar, dimasak dalam periuk tanah yang baru, dibalurkan ditempat yang mau diobati, dibuat untuk lalap, laos diparut disaring, telur ayam dibenam diabu yang panas setengah matang dimakan.*

Dosis Penggunaan Berdasar Isi teks

Dosis:

---

6 Endang Rochmiatun, "Farmakologi Tradisional", Dalam Jurnal *Jumantara*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2013, Hlm. 50-52 dan 55-56.

Ditimbang sama beratnya, kadar beratnya setengah rupiyah, dua sendok besar, tiga genggam, setengah belek susu, berat satu tali, satu cangkir kopi, lima siung, sepuluh biji, kadar berat satu ringgit, berat satu tali, daun kadar lima lembar, kadar lima menit, sepuluh menit, dipantangkan makan cabe, dipantangkan makan asem asem, dipantangkan makan masin masin.

Penggunaan:

Dimakan pagi dan petang, diminum pagi, diminum pagi sampai tiga pagi berturut turut, jenis obat tepung ditaruh pada tempat yang hendak diobati. Diuapkan ditempat yang hendak diobati, akar kayu bahar dipakai untuk kendit, dioleskan, direndamkan sepuluh menit, dibalurkan, diborehkan, disapukan dengan bulu ayam, diminum sebelum makan apa apa, diminum satu jam sebelum makan apa apa, dimakan setelah bangun tidur pagi.

Analisis konteks

Kesimpulan

Informasi yang didapatkan dari naskah kuno dengan judul *"Kitab Butikan Obat-Obat"* ternyata didapatkan kesimpulan bahwa ada kaitannya antara rempah-rempah dan perhatian tetang kesehatan reproduksi perempuan di Palembang. Perhatian hal tersebut telah lama ada, artinya masyarakat Palembang telah memiliki sistem pengobatan tradisional dengan racikan rempah-rempah. Secara medis hal tersebut tentunya tidak bertentangan bahkan di Palembang keberadaan rempah dijadikan sebagai bahan dalam menjaga kesehatan reproduksi perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

Manuskrip

Naskah 1, Kitab Butikan Obat-Obat, Koleksi Masyarakat Palembang.

ANRI. Jakarta, " Contract Palembang 10 September 1755", dalam *Arsip VOC*, No. 41.8.

Jurnal

Endang Rochmiatun , *Farmakologi Tradisional*, Dalam Jurnal *Jumantara*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2013, Hlm. 50-52 dan 55-56.

Endang Rochmiatun, "Orang Laut, Bajak Laut, dan Raja Laut: Dinamika Kehidupan dan Kekuasaan dalam Naskah Kontrak Sultan-sultan Palembang Abad 18-19, Dalam Jurnal *Manuskripta* Volume 6, Nomor 1, 2016.

Buku

Sevenhoven,V. J.I (1971). *Lukisan tentang Ibukota Palembang.* Jakarta: Bhratara.

Naskah 1, Kitab Butikan Obat-Obat, Koleksi Masyarakat Palembang.

Spiritual and Intellectual Network on the Spice Route

RAJA WARTABONE

Struggles Networking of Islamic Law in the Dutch East Indies Era

Syamsuri
syamsuri@iainpalu.ac.id
Universitas Islam Negeri Datokarama Palu
Indonesia

Makmur Haji Harun
makmur@fbk.upsi.edu.my
Universiti Pendidikan Sultan Idris
Malaysia

Abstract

At the beginning of nineteenth century, the Dutch East Indies government abolished Islamic Law in Indonesia. The reaction of the fighters against the invaders, strengthened the ideological network to convince the Dutch to recognize the application of Islamic Law. The ruler of Bone Suwawa Kingdom, Gorontalo, Raja Wartabone, taught the Book of Sabilal Muhtadin by Sheikh Arsyad al-Banjari, as a guide to Islamic Law in the archipelago. The struggle paid off, the Dutch East Indies government recognized Islamic Law, by issuing Staatsblad 1882 Number 152, which officially established the Religious Courts institution. Especially for South Kalimantan, it is based on Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the First Level Court, and Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the Great Qadhi Density for the appeal level.

The network of Islamic Law struggles, utilizing the spice trade shipping lanes in the eastern region of the archipelago. On January 1, 1847, the Dutch East Indies implemented a free trade policy for Makassar as a transit for the East Indonesia trade world following Kaili, Manado, Banda, Ambon, Ternate and Kema. The names of port ports in the archipelago that are recorded in the Amanna Gappa Maritime Code of Law as a range or shipping route for ships from South Sulawesi are: Paser, Sumbawa, Kaili, Acheh, Kedah, Kemboja, Selangor, Melaka, Johor, Tanapulo, Tarapuo, Jakarta, Palembang, Aru, Semarang, Sambas, Pontianak, Ambon, Banda, Kei, Ternate, Berau, Sumenep, Timor, Selayar, Mempawah, Sulu, Bali, Manggarai and Buton.

Key word : *ideology, sharia, and strategy*

Syamsuri, Harun, M. H. (2022). Raja Wartabone: Struggles Networking of Islamic Law in the Dutch East Indies Era. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Introduction

Wartabone as a king and ulama, appeared to play a role in the network of Islamic law struggles in the archipelago during the Dutch colonial era. Islamic law which has the ideology of jihad, received the attention of the Dutch East Indies government, because it was considered capable of calling for resistance to colonial interests in the archipelago. A Dutch intellectual, Christian Snouck Hurgroje (1857 – 1936) emphasized that basically, Islam in the Dutch East Indies was a religion of peace. But he did not turn a blind eye to the power of political fanaticism in Islam. Then he said, what was proposed by the colonial government was not Islam as a religion, but Islam as a political doctrine[1].

During the reign of two periods of King Wartabone, the archipelago was in the grip of Dutch colonial power. After mastering the economic system and government power, starting in 1800, the Dutch East Indies government wanted to eliminate the influence of Islamic law in the judiciary. Deliar Noer stated that many Dutch people think that the conversion of the population to Christianity will benefit the Netherlands, because the indigenous people know the close relationship between their religion and the religion of their government. After they convert to Christianity, they will become citizens who are loyal physically and mentally to their government[2].

In the nineteenth century, many Dutch people, both in their own country and in the Dutch East Indies, really hoped that they would soon be able to eliminate the influence of Islamic law from most Indonesians, in various ways, including through the process of Christianization. This hope is based on the notion of the superiority of Christianity over Islam and partly on the belief that the syretic nature of Islam in rural Java will make it easier for Indonesian Muslims to be Christianized, when compared to those in other Muslim countries[3].

However, this attempt was not successful, even further Mr. Scholten van Oud Haalem wrote a note to the Dutch East Indies Government which read, among other things, "untuk mencegah timbulnya keadaan yang tidak menyenangkan, - mungkin juga perlawanan – jika diadakan pelanggaran terhadap orang bumiputera dan agama Islam, maka harus diikhtiarkan sedapatnya agar mereka itu dapat tetap tinggal dalam lingkungan (hukum) agama serta adat istiadat mereka"[4].

The dynamics of social life and government during the Dutch colonial period, there were serious challenges in enforcing Islamic law. The kingdoms that had

1 Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1986), 12

2 Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta : LP3ES, 1980), 27.

3 Muhammad Daud Ali, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Rajawali Pers, 1991), 215.

4 Jamaluddin Dt.Singomangkuto, *Proses Penyelesaian Kewarisan Prasarana Hukum Waris Bagi Umat Islam*, (Jakarta : tanpa penerbit, 1978), 53

been controlled by the Dutch East Indies continued to fight both physically and non-physically. The Islamic legal struggle network is a non-physical resistance, by strengthening jihad and the ideology of the community to maintain the archipelago from foreign intervention.

Profile of Raja Wartabone

His Majesty King Bone Suwawa, Arutta Bone received the title Sufiatuddin Iskandar Muhammad Wartabone Illahu (1839-1858)[5]. In this title, it can be seen that he is a Sufi who studies ad-din (Islam) who imitates the character of the king in the Qur'an, namely Iskandar Zulkarnain. The wanderings of Iskandar Zulkarnain, from the sunset area (QS al-Kahf verse 86), the sunrise area (QS al-Kahf verse 90), to encountering the inhabitants of the mountainous area who are threatened by the actions of Gog and Magog (QS al-Kahf verses 93 – 95). Then Iskandar Zulkarnain built a fort of iron and copper (Q.S. al-Kahf verses 96-97). While Muhammad's title comes from the hadith, al-'ulama warasatul anbiya (ulama are the heirs of the prophets), meaning that King Wartabone is an ulama.

The King of Bone XXIII La Tenri Tappu Sultan Ahmad Saleh (1812) sent La Bunnue, to settle the dispute between the three kingdoms in the northern region of Sulawesi. The three kingdoms are the Suwawa Kingdom, the Bone Kingdom, and the Bintauna Kingdom. The success of reconciling the three kingdoms, then there was the unification of the three kingdoms into the Bone Suwawa Kingdom. La Bunnue was appointed King of Bone Suwawa in 1849 AD In connection with La Bunnue's journey from the Kingdom of Bone, then the people of Bone Suwawa called Wa' Arungta Bone, later more popular it became Wartabone.

The leadership of King Wartabone received a good response from the people of the Bone Suwawa Kingdom, so that he took the throne twice. A proverb says, "maintaining is harder than capturing" or "maintaining is harder than building". Running the government in the Bone Suwawa Kingdom is the trust of the people who are accountable to Allah SWT. King Wartabone bases the principles of government based on the instructions of the Creator, because only He is able to subjugate humans to obey and obey their leaders.

The traces of King Wartabone's reign combine worldly and ukhrawi values. The teachings of Sufism, Shari'a, and customs become one unit in the life of the people of the Bone Suwawa Kingdom. The relationship between the people and the relationship between the people and their leaders creates a harmonious atmosphere. Sufism teachings give birth to polite manners in a blend of morals so that they are able to understand and respect others, even though they are different religions and internal religious teachings. The teachings of the Shari'a provide detailed

5 https://sultansinindonesieblog.wordpress.com/sulawesi/suwawa-kerajaan-gorontalo/

and detailed instructions, the relationship between humans and nature, humans with humans, and humans with the Creator. Meanwhile, adat was born from the accumulation of Sufism teachings and the implementation of Shari'a instructions.

Raja Wartabone in Lontara is recorded as a noble who studied Islam in figures affiliated with the teachings of Khalwatiyah. He obtained the deepening of the Islamic religion when he was in Rompegading, Makassar with a residence time of approximately 22 years between 1781 - 1803. Raja Wartabone) had a close relationship with the King of Bone La Tenritappu Ahmad Al-Saleh. Raja Wartabone close relationship with the King of Bone Ahmad Al-Saleh also gave him the opportunity to study the Islamic tradition together with Kadhi Bontoala and Kadhi Maros. Both of them are pursuing religious teachings in the Khalwatyah order whose nazab is affiliated with the teachings of Sheikh Yusuf.

The Struggle of Islamic Law

Traces of King Wartabone's power and clergy are found in the Bintauna Kingdom, with the Kitab Sabil al-Muhtadin by Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari at the house of the son of the Secretary of the Bintauna Kingdom, Hans Corlius Pakuja Mokodenseha. The Bintauna Kingdom site is located in North Bolaang Mongondow Regency, North Sulawesi Province.

Kitab Sabil al-Muhtadin
Bintauna Kabupaten Bolaang Mongondow Utara
Provinsi Sulawesi Utara

The journey of the book containing Islamic Shari'a from the Banjar Sultanate (now the province of South Kalimantan) to the Bintauna Kingdom, can be seen

on the archipelago's shipping lanes. On January 1, 1847, the Dutch East Indies implemented a free trade policy for Makassar as a transit for the East Indonesia trade world following Kaili, Manado, Banda, Ambon, Ternate and Kema. The Shipping and Trade Law of Amanna Gappa also describes the coverage area and trade routes and shipping routes of Bugis-Makassar which are officially organized by the Makassar syahbandar. The names of port ports in the archipelago that are recorded in the Maritime Code of Law Amanna Gappa as a range or shipping route for ships from South Sulawesi are: Pasir (Bgs: Passéré') in Kalimantan, Sumbawa, Kaili, Acheh, Kedah, Kemboja, Selangor, Melaka, Johor, Tanapulo, Tarapuo, Jakarta, Palembang, Aru, Semarang, Sambas, Pontianak, Ambon, Banda, Kei, Ternate, Berau, Sumenep, Timor, Selayar, Mempawah, Sulu, Bali, Manggarai and Buton[6].

In the end, Staatsblad 1855 Number 2, Article 75 R.R. (Regeering Reglement), a regulation that became the basis for the Dutch government to exercise its power in Indonesia, gave instructions to the courts to continue to apply the religious law. These institutions and customs as long as they do not conflict with the generally recognized decency and justice[7].

Based on this, during the Dutch Colonial Government, the judiciary had its own environment and structure and scope of power, namely:

1. Gouvernements-Rechtspraak (Government Judiciary Environment). This judicial institution is regulated in Staatsblad 1854 Number 57, which is called R.O. (Reglement op de Rechtterlijke organisatie en het beleid de justitie in Indonesia). Within this judicial institution, it is divided into :

    a. For the European group, the judiciary was carried out by Landrechter, Raad Van Justitie, and Hooge-rechts-hoft.

    b. For the Bumiputera group, the judiciary is carried out by the District Court and District Court (Land Raad and Landgerecht). The judiciary for the level of appeal is the Raad Van Justitie, and for the cassation Hooge-rechts-hoft.

2. The Swapraja Judicial Environment based on the zelf beestuurs regelen 1938 (zelf zelf bestuurrchtspraak) is regulated in a long contract (longe contract) with the head of the swapraja and is further regulated in autonomous regulations as well as in the Staatsblad 1927 Number 190 juncto Staatsblad 1938 Number 529. Judicial institutions this scope is only limited to local self-government subjects.

3. Customary Court Environment (inheemsgerechtpraak). This provision

6 Ph. O. L. Tobing, 1971. "*Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa*". (Ujung Pandang : Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1971), 48-49.

7 Suhrawardi K. Lubis dan Komis Simanjuntak, *Hukum Waris Islam (Lengkap & Praktis)*, (Jakarta : Sinar Grafika, 2009), 9.

regarding the judiciary is regulated in the Staatsblad 1932 Number 80, which applies to regions outside Java and Madura. While the regulation in Regering Van Inheemesgerechtpraak inrechtsreeks bestuurd gebiet is based on Article 130 I.S. (inheemsgerechtpraak).

4. Religious Court Environment. Some of these judicial institutions were directly regulated by the Dutch Colonial Government and some were established at the initiative of the head of the autonomous region and the head of local customs. On January 19, 1882, based on Staatsblad 1882 Number 152, the Religious Courts were officially established. Especially for South Kalimantan, it is based on Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the First Level Court, and Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the Great Qadhi Density for the appeal level.

5. The Village Court Environment (drop-justitie) as regulated in the 1935 Staatsblad Number 102. In general, this Village Court is only a judge of peace, especially regarding disputes between village communities (Article 3a R.O.).

6. In addition to the judicial institutions mentioned above, there are other judicial institutions that are special in nature, namely concerning special issues, namely:

a. Military Court

b. Labor Court

c. Maritime Dispute

d. Housing Problems

The issuance of the approval of the Dutch Colonial Government regarding religious justice for Muslims, apparently through an intertwined and organized struggle with the scholars of the archipelago. Islamic law texts compiled by scholars, such as those compiled by Sheikh Nuruddin al-Raniri (1580 - 1658), Sheikh Abd al-Rauf as-Sinkili (1615 - 1693), Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710 - 1812), Sheikh Abd al-Rashid al-Banjari, and others. It turned out to be able to convince the Dutch colonial government to enact a law on Islamic law.

Systematics of Islamic law, as written in the Book of Mir-at al-Tullab, Sheikh Abd al-Rauf as-Sinkili consists of 71 chapters. Each chapter discusses fiqh muamalah, munakahat, jinayah (Islamic crime), ahwal al-syakhsiyah (Islamic civil), and siyasah (politics). As a reference to qadhis (judges), al-Sinkili discusses the role of a judge, his rights and responsibilities, and the consequences of betraying his oath and abusing his position.

The noble and noble order in the books of fiqh is imprinted on the discussion of the condition of the Indonesian people, but still maintains references to the works of famous scholars such as Imam Syafii (767 – 819), so that the writings of the

scholars of the archipelago meet the requirements of scientific writing. The respect of the Europeans for science, which was famous for the era of positivism, viewed Islamic law books as masterpieces of educated people. The proof later, many Islamic manuscripts of the archipelago are in various libraries in Europe. These were the aspects that made the struggle for Islamic law successful in the Dutch colonial era.

Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari took an important step to strengthen the Islamization of his territory, by reforming the administration of justice in the Sultanate of Banjar. Apart from making the doctrines of Islamic law the most important reference in criminal courts, Muhammad Arsyad, with the support of the Sultan, established a separate Islamic court to deal with purely civil law matters. He also initiated the introduction of the post of mufti, who is responsible for issuing fatwas on religious and social issues. With this initiative, Muhammad Arsyad tried to implement Islamic law in the territory of the Sultanate of Banjar[8].

Sheikh Arsyad's work in the field of sharia is found in the following books:

1. The book of Sabil al-Muhtadin li al-Tafaqquh fi Amr al-Din describes the problem of Fiqh based on the Shafi'i school of thought. Sheikh Arsyad mentioned several books that were used as references, including the Nihayah book, the Tuhfah book, and others. This book is published by the publisher Darul Ihya al-Kutub al-Arabiyah, consisting of two chapters.

2. Kitab al-Nikah. This book deals with the issue of marriage. This book was published by Maktabah al-Haj Muharram Afandi in 1304 H, after being printed for the first time by the printing house of al-Asitanah al-Aliyah in Istanbul.

These sources are written by scholars based on the Shafi'i school. Many of the problems and explanations have been quoted from the sources of Syafi'iyah scholars such as Syarh Minhaj by Shaykhul Islam Zakariya Ansari and Nihayah by Sheikh Jamal Ramli, Mugni by Sheikh Khatib Syarbaini, Tuhfah by Ibn Hajar Haitami. The strength of Sheikh Arsyad is that he is very accurate in choosing important things to be explained in detail, and further refined by giving real examples in the lives of the general public. In fact, sometimes such an explanation is not found in Arabic literature.

The conten of book include such as:

1. Unclean and purifying
2. How to clean the unclean place/cloth with a little water
3. Kinds of hadats which are divided into three levels ; *mukhaffafah*, *muthawashshitah*, and *mughalladhah.*
4. Kaifiyat and forms of prohibition when qadha hajat
5. Suggestion to make a place to make up for the hajat

---

8 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta : Kencana, 2005), 320.

6. Issuing zakat on fruits, especially those related to irrigated and rain-fed mixed agricultural products
7. About whether or not farm animals are obligatory
8. How to collect zakat for the poor
9. Guidance and law for planting corpses
10. Organizing the bodies of children who miscarried
11. Ijab and acceptance in marriage

Many of Sheikh Arsyad al-Banjari's findings are relevant to people's lives until now, for example:

1. In the field of taharah, Sheikh Arsyad provides the understanding of musta'mal water and how to purify mutanajjis, places or clothes with a little water.

2. In the field of zakat, Syekh Arsyad explained in detail the zakat on agricultural products that were handled with a technical mixture of irrigation and rain-fed systems, and the concept of technical zakat regulation for the poor.

Based on al-Banjari's work, the Dutch colonial government established special rules for South Kalimantan. Based on Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the Court of First Level, and Staatsblad 1937 Number 638 concerning the establishment of the Great Qadhi Density for the appeal level. From this rule, then it becomes a reference for the formation of the Religious Courts as the first level court, the Religious High Court as the appellate level court, and the Supreme Court as the cassation level court.

The implementation of the legal system of the Dutch Colonial Government, the terms Islamic law courts are known, are as follows:

1. Ab-Intestato : share of heirs based on the law.

2. Burgerlijk Wetboek: Civil Code.

3. Erflater: a person who dies and leaves property (heir).

4. Erfgennaam: people who are entitled to receive inheritance from the heir (heir).

5. Legitieme Portie: the absolute share of the heirs that cannot be reduced by any gift.

6. Legitimaris: heirs who are entitled to legitimacy portie.

7. Natalenschap: property to be distributed by the heir to the heirs (daily treasure).

8. Naturlijke Kinderen: term for children out of wedlock.

9. Onterfd: people who do not deserve to inherit.

10. Onwaardig: people who are dismissed as heirs.

11. Plaatsvervulling: inherit due to change of place (replace the rights of others as heirs (substitute heirs).

12. Testament: a deed that contains a statement of someone about what he wants will happen after he dies.

13. Uit eigen hoofde: heir based on his own rights[9].

After the Proclamation of Independence of the Republic of Indonesia on August 17, 1945, the religious judiciary from the colonial era was still in effect. As contained in the Transitional Rules of the 1945 Constitution of the Republic of Indonesia. Article II states that all existing state bodies and regulations are still in effect immediately, as long as new ones have not been promulgated according to this Constitution.

The President of the Republic of Indonesia, only then on December 29, 1989 ratified Law Number 7 of 1989 concerning the Religious Courts. In the section on the consideration of constitutional law, the considerations are "considering". In letter d, it is stated that the arrangements regarding the composition, power, and procedural law of courts within the Religious Courts are still diverse because they are based on:

1. Regulations concerning Religious Courts in Java and Madura (Staatsblad Year 1882 Number 152 linked to Staatsblad Year 1937 Numbers 116 and 610);

2. Regulations concerning the Qadhi Density and the Great Qadhi Density for some South and East Kalimantan Residencies (Staatsblad Year 1937 Numbers 638 and 639).

In the government structure of the Bone Suwawa Kingdom, there is the position of Qadhi, as the holder of power in the religious field. Qadhi's position is to build human resources, both physically and mentally. The power of Qadhi ensures the position of the royal people to carry out the teachings of the Islamic religion, so that the fulfillment of human rights can be carried out. Qadhi's authority covers the areas of fiqh, education, and da'wah.

The Vice Regent advised that with science, we too can face global challenges and protect the environment wisely. "We can face challenges faced by the people such as global warming. Therefore, as caliphs on earth, we are obliged to protect the environment from damage." To realize the caliphate's task, Mohamad Kilat Wartabone described God's instructions to humans to live in harmony with others. humans, with the universe of His creation, and serve the Creator.

---

9 Wati Rahmi Ria dan Muhamad Zulfikar, *Hukum Waris Berdasarkan Sistem Perdata Barat dan Kompilasi Hukum Islam*, (Lampung : tanpa penerbit, 2018), 224.

Conclusion

The network of Islamic legal struggles involving King Wartabone, marked the existence of an ideological capability supported by scholars, so that the application of Islamic law through cultural acculturation has been carried out in the Bone Suwawa Kingdom. The presence of the Book of Sabilal Muhtadin by Sheikh Arsyad Al-Banjari in the Bintauna Kingdom is evidence of the history of resistance against colonialism who wanted to abolish Islamic law in the archipelago.

The Dutch East Indies government accepted the results of the struggle of the kings of the archipelago to make Islamic law the basis of the constitution in adjudicating civil cases of Muslims. The kings appointed Qadhi as judges who decided cases of divorce, inheritance, and waqf land disputes.

BIBLIOGRAPHY

Aqib Suminto, 1986. *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.

Azyumardi Azra, 2005. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Jakarta : Kencana.

Deliar Noer, 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta : LP3ES.

https://sultansinindonesieblog.wordpress.com/sulawesi/suwawa-kerajaan-gorontalo/

Jamaluddin Dt.Singomangkuto, 1978. *Proses Penyelesaian Kewarisan Prasarana Hukum Waris Bagi Umat Islam*, Jakarta : no publisher.

Muhammad Daud Ali, 1991. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta : Rajawali Pers.

Ph. O. L. Tobing, 1971. "*Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa*". Ujung Pandang : Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.

Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari, 1779. *Sabilal Muhtadin*, (Banjarmasin : Banjar Kingdom.

Suhrawardi K. Lubis dan Komis Simanjuntak, 2009. *Hukum Waris Islam (Lengkap & Praktis)*, Jakarta : Sinar Grafika.

Wati Rahmi Ria dan Muhamad Zulfikar, 2018. *Hukum Waris Berdasarkan Sistem Perdata Barat dan Kompilasi Hukum Islam*, (Lampung : no publisher.

Rempah dan Kosmopolitanisme Islam: Koneksi Spiritual-Intelektual Palembang, Banten dan Demak dibalik Perdagangan Global Abad XV – XVI

Ahmad Suaedy dan Johan Wahyudi

Abstrak

Nusantara dikenal sebagai pemasok rempah-rempah utama dunia sejak masa klasik. Aneka rempah seperti lada, pala dan cengkeh menjadi primadona di pasar internasional. Studi mengenai rempah Nusantara, sebagaimana yang dilakukan oleh Wellan, OW Wolters, J.C. Van Leur, Chalwani Michrob hingga Fahmi Irfani menunjukkan adanya peta perdagangan lada yang penting di Sumatra dan Jawa. Perlu diketahui, sejatinya jaringan perdagangan rempah juga berkaitan dengan kontak spiritual antara Islam dengan ajaran Hindu-Budha atau kepercayaan lokal. Ini bisa dilihat jejaknya di Palembang, Banten dan Demak. Dengan menggunakan metode sejarah berbekal dengan pendekatan sosial-ekonomi, maka sejumlah ekesplanasi historis dapat ditemukan. Penulis menggunakan model penjelasan dengan melihat fungsi dari pelabuhan di pesisir, kaitannya dengan jalur perdagangan di kawasan pedalaman. Aktivitas perkapalan yang rutin terhubung ini, sejatinya bukan hanya melanggengkan perdagangan lintas-akuatik. Lebih jauh, ini juga merupakan media bagi tumbuhnya relasi sosial antara pendatang dan warga pribumi. Dari sini, muncul aneka produk budaya yang sifatnya inklusif, salah satunya adalah internalisasi Islam dalam tradisi dan budaya masyarakat pedalaman. Tujuan dari penulisan artikel ini adalah menghadirkan suatu telaah baru bagi wacana kesejarahan Islam Nusantara. Sebagaimana diketahui, laut, danau, sungai serta aneka ceruk berair, baik yang dinamis ataupun yang statis, bukan menjadi penghalang bagi interaksi manusia di Nusantara. Di samping aspek perniagaan, yang banyak diulas oleh sejumlah peneliti sebelumnya, terdapat informasi lain yang belum dikupas, yakni adanya jaringan spiritual-intelektual yang terhubung antara suatu daerah dengan daerah lainnya. Penulis menemukan sejumlah fakta menarik seperti munculnya wacana kosmopolitanisme Islam yang merupakan hasil dialog masyarakat pendatang dan pesisir. Misalnya saja, dalam kasus pendirian Kesultanan Palembang, Ki Gede ing Suro yang merupakan tokoh politik dari Demak membangun masjid dekat Kraton Kutogawang sebagai lokus pendidikan Islam penduduk sekitar. Terdapat temuan berupa persebaran Ilmu Kebal (mirip dengan ilmu Pancasona) yang diwariskan oleh Arya Penangsang dari Jipang Panolan, Jawa Tengah, kepada keturunannya

Suaedy, A., Wahyudi, J. (2022). Rempah dan Kosmopolitanisme Islam: Koneksi Spiritual-Intelektual Palembang, Banten dan Demak dibalik Perdagangan Global Abad XV – XVI. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

yang diyakini masih eksis di Gunung Batu, Komering. Relasi lintas pulau ini adalah temuan penting yang meneguhkan bahwa di Abad XV-XVI, telah ditemukan kontak intelektual-spiritual lintas pulau di Nusantara. Artikel ini merupakan hasil penelitian mengenai bandar dan jaringan intelektual di Palembang, Banten dan Palembang yang didanai oleh Kementerian Agama Republik Indonesia.

Kata Kunci: rempah, bandar, jaringan spiritual-intelektual, kosmopolitanisme Islam

Pendahuluan

Bandar dan sungai menempati ruang penting dalam ekosistem manusia. Kedua tempat ini dijadikan pemukiman juga pasar. Dua lokus penting dalam melihat dinamika dan skup peradaban mereka. Beberapa kasus di Asia Tenggara menunjukkan bahwa kerajaan, sebagai unit pemerintahan, menyandarkan eksistensinya pada aktivitas perdagangan yang terhubung di sungai dan bandar. Dalam tatanan kerajaan, sungai dijadikan jalur yang mengantarkan komoditas dagang dari pedalaman ke pesisir, tepatnya ke pasar, yang biasanya tidak jauh dari bandar.

Wolters, Guillot dan Ricklefs meyakini bahwa kerajaan di Nusantara menggantungkan kekayaannya pada perdagangan di pantai. Ketiganya melakukan penelitian di tempat yang berbeda, yakni di Palembang, Banten dan Demak. Berbeda dengan dua penulis sebelumnya, Ricklefs hanya menempatkan Demak sebagai satu mata rantai kuasa dari sustainabilitas kuasa di Jawa yang terbentuk kemudian hingga masa Kesultanan Yogyakarta dan Surakarta. Aspek perdagangan di Demak hanya disinggung selintas. Ketiganya hanya menyinggung tiga kerajaan dari segi politik, dan mengabaikan aspek lain yang tidak kalah penting, yakni aspek jejaring spiritual-intelektual.

Sudah menjadi kelaziman, bahwa saat sekelompok orang menaiki kapal dan menyusuri ke satu tempat, dalam beberapa kasus, maksud dan kedatangan mereka berbeda. Umumnya, kita mendapatkan bahwa tujuan utama bangsa asing yang datang ke Nusantara adalah berdagang. Namun, kita mendapatkan fakta lain bahwa beberapa dari mereka ada yang bepergian jauh untuk menyelamatkan diri dari suatu konflik politik, belajar atau memeperkenalkan suatu agama baru. Dalam sejarah masyarakat Asia Tenggara, kasus seperti ini sering ditemukan. Masyarakat pendatang menerima respon yang beragam dari pribumi. Beberapa temuan menunjukkan bukti kosmopolitanistik, seperti penghargaan, kerja sama, bahkan koversi agama.

Palembang, Banten dan Demak terpisah secara geografis, tetapi terhubung dalam jaringan pelayaran. Secara historiografis, ketiganya telah banyak diulas, tetapi sayangnya masih minim tulisan yang mengupas hubungan ketiganya. Jika ada ulasan semacam ini, maka tidak dieksplorasi secara holistik, dan hanya ditempatkan secara parsial. Penulis menemukan suatu benang merah yang menghubungkan ketiganya.

Konflik politik dan perebutan rempah mewarnai kehidupan para penguasa di tiga tempat itu. Di balik persinggungan kepentingan, terdapat anugrah berupa semakin banyaknya penduduk luar istana yang mengenal Islam. Agama adalah pemain baru dalam persinggungan kuasa agama di tengah masyarakat abad XIII – XVI.

Sesuatu yang unik selalu ditemukan dari pencarian data yang luas. Agaknya, kalimat tersebut diperoleh ketika memilih beberapa sumber penting dalam penulisan ini. Sumber berupa manuskrip dan buku-buku referensi yang berbasis pada penelitian menjadi pembuka informasi yang penting. Di samping itu, penulis juga mengadopsi pencarian informasi lain seperti melihat beberapa vlog perjalanan ke makam-makam tua, serta membaca berbagai postingan di grup-grup pecinta sejarah yang ada di *Facebook, Twitter,* maupun *Instagram*. Ini adalah cara untuk mengakses informasi sejarah yang belum tercatat di buku dari waktu silam.

Perdagangan rempah dan perkembangan agama akan dipotret menggunakan sudut pandang sejarah sosial-ekonomi. Penulis meyakini bahwa ruang sosial memiliki peran efektif dalam menciptakan unsur yang baru, salah satunya adalah pergaulan lintas etnis dan agama. Dari sini akan muncul beragam ekspresi sosial, salah satunya adalah pengembangan agama dan ilmu pengetahuan. Tentu saja kita tidak hanya membicarakan ilmu pengetahuan dalam perspektif sains Barat yang bersifat positivistik, namun dalam paradigma Timur yang memiliki ruang pada aspek spiritualitas. Aspek ekonomi, berupa perdagangan ikut disinggung sebagai realita historis kontak antarkomunitas di waktu itu.

Perlu diketahui, abad XIII sampai XVI merupakan era transisi. Masyarakat Nusantara sedang menghadapi masa perpindahan kekuasaan sekaligus model kemasyarakatan dari yang sebelumnya bercorak Hindu-Budha ke arah Islam. konversi agama yang massif terjadi saat itu, membawa dampak yang besar bagi perkembangan sejarah Nusantara kelak. Sejarawan maupun peneliti sejarah kebanyakan membicarakan kedua periode tersebut, namun hanya menyinggung sepintas mengenai masa transisi. Artikel ini mengisi kekosongan diskursus itu, seperti lem yang menyambungkan dua sisi bagian yang memiliki karakter politik, agama, dan budaya yang berbeda.

Metode

Perlu diketahui, banyak situs dan informasi sejarah di Indonesia masih hidup dalam ingatan narasumber lokal. Beberapa kisah besar masih terbaring di balik makam-makam keramat yang menarik untuk diteliti. Beberapa kampung atau situs bersejarah atau situs yang disucikan oleh penduduk setempat, dan menurut kajian awal memiliki suatu hubungan dengan peristiwa sejarah, terletak jauh di pedalaman. Jalan untuk menuju ke sana pun, harus melewati lahan yang terjal.

Guna melihat kajian awal tentang situs di atas, penulis menggunakan cara alternatif berupa menyaksikan video kunjungan seseorang ke tempat-tempat

suci yang ada di *Youtube*. Beberapa video berisi wawancara dengan narasumber yang berhubungan dengan tempat tersebut, seperti juru kunci dan keturunan dari seseorang yang memiliki karya besar di masa silam. Kisah dari mereka biasanya bersifat parsial. Untuk itu, penulis perlu menganalisanya dengan beberapa informasi lain yang terdapat dalam catatan tertulis.

Tentu saja, sumber-sumber berupa artikel jurnal, buku dan manuskrip menjadi sumber yang sangat membantu. Penulis mengumpulkan informasi yang berserakan, dan menyimpannya, sebelum kemudian menggabungkannya sebagai suatu tinjauan yang utuh. Hasil-hasil penelitian para arkeolog dari Balai Arkeologi Sumatera Selatan juga digunakan sebagai bahan dasar rekonstruksi masa silam. Beruntungnya, penulis berhasil wawancara dengan Dr. Budi Wiyana, salah seorang arkeolog senior di lembaga tersebut. Kontribusi dari para narasumber lain juga membantu penulisan artikel ini, seperti Mufti Ali, sejarawan dari UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Dedi Riyanto, sejarawan dari Universitas Sriwijaya, Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, dan para ahli lainnya. Penjelasan mereka dalam mengupas sejarah lokal adalah informasi yang berharga untuk menambah analisa di artikel ini.

Setelah mengumpulkan data, maka tahap penulisan artikel ini berlanjut ke perencanaan penulisan. Penulis menentukan bahasan apa yang akan ditulis, dengan cara membuat daftar sederhana dari objek pembahasan. Kemudian, penulisan pun mulai dilakukan. Penulisan sejarah bertumpu pada aspek kronologis. Model tulisan adalah menggabungkan pemaparan naratif dengan penegasan dan penilaian tertentu dari temuan.

Teori

Jalur rempah melewati aneka pantai dan sungai di Nusantara. Di mana ada rempah, maka di sana ada pergaulan internasional. Van Leur menyebut ini sebagai suatu media yang mempertemukan banyak bangsa dalam satu kepentingan, yakni perdagangan[1]. Lapian melihat perdagangan antarbangsa sebagai sumber kesejahteraan bagi otoritas penyedia instrumen ekonomi global, dalam hal ini kerajaan-kerajaan di Nusantara[2]. Palembang, Banten dan Demak melakukan hal ini.

Artikel ini ditulis untuk mempertanyakan kembali fungsi jalur rempah sebagai sumber perdagangan semata. Baik Van Leur dan Lapian sepakat bahwa rempah adalah bagian penting dari komoditas dunia, yang membawa dampak bagi penumpukkan keuntungan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Komoditas ini membawa kemakmuran bagi pasar-pasar lokal, bahkan, Guillot menyebutkan bahwa banyak di antara pejabat tinggi kesultanan Banten yang memiliki kapal-

---

1 JC Van Leur, *Indonesian Trade and Society* (The Hague: W. Van Hoeve, 1955) hal. 30 – 60.

2 Adrian B. Lapian, *Pelayaran dan perniagaan Nusantara abad ke-16 dan 17* (Depok: Komunitas Bambu, 2008) hal. 10 – 20.

kapal perdagangan. Artinya, di masa itu, sudah ada semacam kepercayaan bahwa perniagaan menjadi sarana memperoleh keuntuangan pribadi dan kelompoknya. Ini pula yang menyebabkan munculnya aneka macam gilda atau komunitas dagang (merchant) yang biasanya disatukan oleh kesamaan bangsa atau ras.

Penulis meyakini bahwa profit perdagangan bukan satu alasan terjalinnya hubungan perdagangan. Terdapat motif lain, yakni perluasan jaringan spiritual dan intelektual yang dilakukan para pedagang atau ahli agama yang ikut dalam rombongan perdagangan ke aneka bandar di Nusantara, termasuk di Palembang, Banten dan Demak.

Leonard Andaya melihat Sumatra sebagai titik temu antara pribumi dan pendatang lewat perdagangan hulu ke hilir. Motif-motif perpindahan manusia dari pegunungan, seperti yang ditemukan di sepanjang Bukit Barisan yang terbentang dari Lampung sampai Aceh, dilandasi oleh perilaku ekonomi. Dampak dari itu, pribumi memperoleh keuntungan dari hasil dagangnya[3]. Artikel ini menyangkal hal itu. penulis menganggap perdagangan justri sebagai pintu gerbang masuknya Islam sebagai agama dan peradaban ke kehidupan masyarakat. Andaya tidak memeriksa migrasi ekonomi di Sumatra dengan serius, sehingga mengabaikan aneka pembaruan yang terjadi saat Islam berkembang di pesisir dan pedalaman Sumatra.

Untuk mengulas lebih luas tentang tema ini, penulis menggunakan sudut pandang sejarah sosial yang berfokus pada perdagangan dan penyebaran jaringan spiritual dan intelektual di tiga tempat yang dipilih. Sejarah sosial merupakan suatu model penjelasan sejarah yang menekankan pada aspek komunitas yang nantinya dapat dijelaskan melalui beragam jenis kegiatan yang mengikutinya[4]. Meskipun perdagangan termasuk kegiatan ekonomi, namun berdampak bagi kehidupan sosial masyarakat sekitarnya. Poin ini sekaligus sebagai pelengkap yang mengindikasikan bahwa sejarah sosial-ekonomi adalah cara yang tepat untuk melihat fenomena itu. Misalnya saja, suatu desa pesisir yang kemudian menjadi pasar internasional, seperti yang dijumpai di Pasai, Aceh, perlahan berubah menjadi emporium perniagaan dunia[5].

Beberapa penulis Indonesia, seperti A. Hasjmy, M. Dien Madjid, dan Azyumardi Azra meyakini bahwa kontak pertama Islam dengan masyarakat Nusantara dimulai dari perniagaan. Para saudagar Arab, India atau Persia yang datang ke pelabuhan-pelabuhan di Asia Tenggara, mempunyai kecenderungan

---

3 Leonard Y. Andaya, *Leaves of The Same Trees* (Honolulu: University of Hawaa'i Press, 2008) hal. 235 – 240.

4 Dominik Klein dkk. "Agent-based modeling in social science, history, and philosophy. An introduction," dalam *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 43, No. 1, 2018, hal. 7-27.

5 Radhika Seshan, "Ports and Littoral Societies: A Tribute to Michael Naylor Pearson," dalam *Asian Review of World Histories*, Vol. 5, No. 1, 2017, hal. 1-7.

untuk memperkenalkan Islam pada penguasa lokal[6]. Mereka kerap menggunakan kepandaian dalam pergaulan sebagai sarana untuk mengintridusi Islam. Ajakan ini tidak bersifat memaksa. Beberapa kasus perkenalan Islam terjadi karena para penguasa lokal tertarik untuk mengakui Tuhan dari bangsa-bangsa Arab[7]. Anggapan bahwa Islam diperkenalkan melalui perang sepertinya tidak relevan, dalam paradigma ini.

Ketiga penulis Indonesia di atas tidak merinci aliran atau paradigma Islam seperti apa, yang membudaya di tengah masyarakat Nusantara. Mereka juga tidak menerangkan secara jelas, aliran tasawuf atau tarekat yang berkembang di tengah komunitas Islam. Artikel ini ditulis untuk mengklarifikasi temuan yang masih membutuhkan penjelasan ini. Sebagaimana diketahui, pengenalan Islam kepada penduduk non-Muslim, berkaitan dengan adat tradisi para pembawanya. Antara budaya Persia dan India misalnya, terdapat beberapa perbedaan. Ini belum menyangkut pada perbedaan mazhab fiqih dan orde tasawuf atau tarekat.

Selanjutnya, wacara spiritualisme menjadi penting diperbincangkan mengingat pengenalan Islam di Indonesia pada abad XV sampai XVI, masih berkaitan dengan aspek spiritual yang berhubungan dengan pengetahuan tertinggi tentang mengenal Tuhan melalui serangkain ritual tertentu. Dalam ajaran Hindu dan Budha, seseorang harus melakukan ritual yang berfungsi untuk menciptakan ketenangan hati, dengan menutup jalan-jalan nafsu rendah yang selalu mendorong manusia pada kecintaan pada harta. Ajaran semacam ini juga ditemukan dalam tradisi mistisisme Islam. Saat seorang Muslim ingin menenangkan jiwanya, ia harus dekat dengan Tuhan. Ini hanya bisa dilakukan dengan cara meninggalkan kepentingan duniawi. Persamaan semacam ini termanifestasi dalam beragam ritual dan bacaan yang disebut *zikir*.

Merekonstruksi motif serta ajaran Islam di masa lampau merupakan kesulitan tersendiri. Sampai dengan abad XVI, wacana Islam, utamanya yang berhubungan dengan literatur, masih belum tersebar secara luas. Terdapat perbedaan pemahaman agama antara masyarakat pedalaman yang tinggal di kampung dengan masyarakat pesisir yang tinggal di kota. Untuk memecah kebuntuan ini, penulis memfokuskan pada praktek maupun pemahaman tertentu yang diyakini berasal dari seorang ahli agama yang dianggap memperkenalkan Islam di masa lalu. Sedangkan untuk bidang intelektual, bisa dilihat dari keberadaan manuskrip ataupun risalah yang beredar di lingkungan istana atau masyarakat di ketiga kerajaan ini, atau suatu warisan intelektual berupa ajaran yang spesifik yang masih eksis dan diyakini berasal dari seseorang yang hidup di abad itu.

Diskusi dan Temuan

6 Ali Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Pustaka Al-Ma'arif) hal. 30 – 40; M. Dien Madjid dan Johan Wahyudi. "The Kingdom of Linge and Early Islamization in Central Aceh," dalam *Tawarikh*, Vol. 12, No. 1, 2020, hal. 1-20.

7 Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999) hal. 10 – 20.

Perdagangan di Sumatera Selatan sudah bergeliat sejak masa yang lama. OW Wolters menyebutkan bahwa di masa kelahiran Sriwijaya pada abad ke-VII hingga perpindahan ibukota dari Palembang ke Jambi pada abad XIII, telah terjalin kontak perdagangan antara pedagang mancanegara, pesisir hingga pedalaman[8]. Sungai Musi dan kelompok sungai yang dikenal dengan nama Batanghari Sembilan, merujuk pada sembilan aliran sungai besar yang mengairi bagian dalam Sumatera Selatan, menjadi jalur penghubungnya.

Di samping perdagangan, sungai di Sumatera Selatan juga berperan sebagai wahana temu penduduk pendatang dan pemukim. Para Datu atau Raja Sriwijaya senantiasa membangun hubungan strategis dan menguntungkan dengan para pemimpin pedalaman. Kemesraan ini terus berlanjut sampai ketika masa Sriwijaya berganti dengan periode singkat kuasa Majapahit lantas dilanjutkan ke masa Demak, sekitar pertengahan abad XVI[9]. Perubahan politik di Palembang, sebagai dampak dinamika kuasa di Jawa, tidak mempengaruhi hubungan keduanya.

Pelbagai produk perniagaan hilir mudik melewati sungai-sungai. Aneka hasil hutan, padi, dan damar didatangkan ke pasar-pasar pesisir. Yang paling menguntungkan adalah penjualan lada. Komoditas ini adalah barang yang paling dicari dan menjadi primadona di kalangan para saudagar mancanegara. Di samping lada dari pedalaman, barang ini juga didapat dari Pulau Bangka, melalui Teluk Cengal yang sekarang menjadi bagian di Kabupaten Ogan Komering Ilir. Melalui sejumlah penggalian arkeologis, didapati bahwa sejak masa Sriwijaya, bandar ini adalah jalur air yang menghubungkan Sumatra dengan Bangka. Jadi, kedatangan lada dan belakang timah dari Bangka, awalnya bermula dari pelabuhan ini. Kapal – kapal dari Teluk Cengal kemudian mengantarkan dua komoditas ini ke bandar sungai Palembang10.[10]

Diduga, para pelaku perniagaan di Sumatera Selatan, bukan hanya orang lokal, tetapi juga orang Jawa, Melayu, Arab, India, Persia, dan Tionghoa. Keberadaan mereka dijumpai dengan ditemukannya aneka barang dari mancanegara seperti pecahan keramik yang mengindikasikan aktivitas perdagangan Tiongkok dan pecahan botol berwarna hijau atau biru, barang yang biasa ditemukan dari Arab atau Persia. Beberapa tinggalan arkeologis lain, seperti nisan, juga menjadi penanda tentang kehadiran orang-orang asing di Palembang.[11] Sumber kebendaan ini dapat menjadi pemahaman awal bahwa masyarakat Palembang sudah terbentuk secara

---

8 O.W. Wolters, “Landfall on the Palembang in Medieval Times”, dalam *Indonesia*, No. 20, 1975, hal. 5 – 30.

9 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

10 Nurhadi Rangkuti, ““Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?”, dalam Berkala *Arkeologi*, Vol. 37, No. 2, 2017, hal 125 – 140.

11 Wawancara dengan Budi Wiyana, arkeolog BALAR Sumatera Selatan, pada Jumat, 23 Juli 2021.

plural dan kosmopolit.

Keberadaan realita heterogen, nyatanya tidak hanya ditemukan di pergaulan pesisir, yang memang sudah terbentuk secara kosmopolit, hasil dari tergelarnya perniagaan internasional, melainkan juga ditemukan di pedalaman. Dalam kasus-kasus yang unik, para pendatang menetap di tengah masyarakat asli Sumatera Selatan, dan memperkenalkan berbagai pengetahuan untuk memperkaya keahlian mereka. Ketika serangan atas Majapahit di Palembang, yang diakhiri dengan pendirian satelit Majapahit di bawah kuasa Arya Abdillah sekitar abad XV, sebagian hulubalang Sriwijaya menyelamatkan diri ke pedalaman, dan mendirikan kampung-kampung baru. Di Desa Babad, Kabupaten PALI (Penukal Abab Lematang Ilir) misalnya, terdapat beberapa makam dari abad XV, yang disinyalir adalah keluarga istana Sriwijaya. Keturunan mereka menjadi tokoh masyarakat yang memperkenalkan keahlian vokasi dan menjadi pendidik ajaran Islam.

Di Desa Purun, terdapat makam Puyang Nengkoda. Ia hidup sezaman dengan Arya Gayab, leluhur desa Babad. *Puyang* adalah sebutan untuk orang yang dihormati sebagai pendiri kampung atau ahli agama yang berjasa besar bagi masyarakat kampung tempatan. Dari sumber lokal diketahui bahwa keduanya hidup sezaman, yakni sekitar abad XV. Bentuk nisan makam Puyang Nengkoda bertipe nisan Aceh. menurut keterangan Budi Wiyana, Arkeolog dari Balar Sumatera Selatan, salah satu cara mudah untuk mendeteksi profil pemakaman masa lalu, adalah dengan melihat bentuk nisannya. Biasanya, nisan mengindikasikan asal atau jabatan orang yang dimakamkan di dalamnya. Dari pemahaman ini didapat keterangan bahwa Puyang Nengkoda memiliki hubungan dengan kerajaan-kerajaan di Aceh. Menurut suatu keterangan dari pembicaraan singkat di kolom komentar *Youtube* yang membahas tentang makam ini, Puyang Nengkoda mempunyai hubungan dengan Pasai, Aceh.[12]

Para pembangun kampung, diduga oleh Dedi Iriyanto, juga memainkan fungsi penting di jalur perniagaan di pesisir. Mereka yang berdiam di Tanjung Enim, Muara Enim, pesisir Sungai Komering, dan wilayah yang berdekatan dengan jalur sungai, menjadi perantara perdagangan lada atau hasil hutan ke pasar di hilir. Ini adalah jalan mereka untuk menafkahi kehidupannya, keluarganya, dan masyarakatnya. Dengan demikian, hubungan antara pembentukan komunitas yang majemuk dan perdagangan sungai, memang sudah terbentuk dan terus dipertahankan sampai masa kolonial Belanda pada abad XIX. [13]

Beberapa sosok yang menjadi puyang, ada yang datang tidak melalui jalur sungai, melainkan dari arah Lampung naik ke wilayah pegunungan Bukit Barisan. Cerita lokal tentang kedatangan Arya Penangsang, sosok yang kontroversial di istana Demak, ke Sumatera Selatan merupakan kisah yang cukup populer di Gunung Batu, Kabupaten Ogan Komering Ulu. Di samping membangun perkampungan, Arya

12 https://www.youtube.com/watch?v=gVERxmnN_ds, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

13 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

Penangsang juga mengajarkan ilmu kesaktian berupa ilmu kebal dan penangkal ajal, atau yang di Jawa dikenal dengan nama Pancasona. Dari suatu artikel sejarah di situs pemerintah Ogan Komering Ulu, disebutkan ia menurunkan keahlian ini ke beberapa keluarganya dan diwariskan secara turun temurun.[14]

Terdapat kisah lokal lainnya, tentang pemasyarakatan ilmu penangkal buaya. Kisah ini mengitari kehidupan Puyang Serampu, salah seorang pendiri desa di Kabupaten PALI. Menurut cerita lokal, ia pernah mengobati raja buaya yang setelah sembuh, mereka berdua mengadakan perjanjian. Puyang Serampu meminta agar para buaya sampai kapanpun, jangan sampai memangsa anak keturunannya. Sang raja buaya menyanggupinya. Terdapat kepercayaan sampai sekarang, bahwa anak dan cucu Puyang Serampu akan selamat dari serangan buaya saat mereka beraktivitas di sungai, hanya dengan merapalkan suatu mantera pendek.[15]

Sebagaimana diketahui, sungai merupakan jalur utama yang menjadi media perpindahan manusia dan barang di abad klasik. Salah satu ancaman alami yang ditemukan para nelayan dan penumpang perahu atau sampan, adalah buaya. Sungai besar yang tidak memiliki jeram, merupakan habitat utama bagi reptil ini. Penulis menduga bahwa faktor alam seperti ketakutan akan kekuatan besar dari binatang buas yang menjadi musuh bagi manusia, ikut membentuk cerita atau bahkan konsep intelektual dari pentingnya mempunyai semacam sihir untuk melumpuhkan buaya atau hewan buas lainnya. Ini seperti perkembangan ilmu pertambangan di tengah komunitas manusia yang berprofesi sebagai penambang emas.

Dari dua kisah lokal di atas, didapat suatu pemahaman bahwa di pedalaman Sumatera Selatan, sudah ada persebaran jejaring intelektual berupa pengajaran ilmu kanuragan, yang fungsinya adalah untuk menjaga diri dari serangan musuh. Ini merupakan suatu model penyebaran wacana spiritual yang lazim dijumpai ketika melihat sejarah lokal di Nusantara. Dalam berbagai varian, kisah semacam ini juga didapat di tempat lain, meskipun dengan redaksi yang kerap berbeda.

Uniknya, di beberapa wilayah yang terdapat puyang ini, menjadi daerah penghasil lada yang menguntungkan Palembang. Dari pelarian politik berlanjut pada pembentukan komunitas desa, lalu ini kumpulan manusia ini berkembang menjadi para petani dan tukang kebun yang pandai menggarap tanahnya menjadi kebun-kebun lada yang memasok kebutuhan pasar internasional di pesisir.

Leonard Andaya meyakini bahwa model peribadatan dan ritual harian Islam yang ada di Palembang mempunyai kesamaan dengan Malaka, yakni banyak mengambil inspirasi dari Kitab *Ihya Ulumuddin* yang ditulis oleh Abu Hamid al-Ghazali. Ajaran Ghazali juga terlihat di lingkungan istana Malaka, juga di istana – istana Islam lainnya di Sumatra dan Jawa. Ini terlihat salah satunya dalam hukum saudara satu susu. Saudara satu susu, meskipun dia bukan berasal dari lingkungan

14 https://www.okutimurkab.go.id/sejarah-desa-gunung-batu-dan-aria-penangsang-kec-cempaka.html, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

15 https://www.youtube.com/watch?v=TgILhzdwMY8, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

kerajaan, tetap dianggap sebagai keluarga raja, jika di masa kecilnya, ia dan raja itu minum susu dari ibu yang sama.[16]

Keragaman paham Islam di Palembang juga dibuktikan dengan kunjungan Cheng Ho ke pelabuhan ini sekitar akhir abad XIV dan awal abad XV. Paham Islam Cheng Ho identik dengan ajaran fiqih Imam Abu Hanifah yang ajarannya disebut Fiqih Hanafi. Terdapat perbedaan ajaran fiqih Hanafi dengan fiqih Syafi'i atau ajaran fiqih Imam Syafi'i. Nama terakhir adalah ajaran fiqih yang banyak dianut oleh Muslim di Nusantara. Tentang penyebaran ajaran Hanafi memang masih membutuhkan penelitian lanjutan. Wolters memang menyebut bahwa di Air Bersih, sudah ada pemukiman orang Cina Muslim, tetapi tidak menyebut ajaran Islam yang dianutnya. [17]

Kong Yuanzhi mengatakan bahwa berdasarkan sumber-sumber tertulis dari Tiongkok, Cheng Ho adalah seorang Muslim. Ia adalah etnis Hui, salah satu suku di Tiongkok yang umumnya Muslim.[18] Di Palembang, Cheng Ho pernah singgah. Ada kemungkinan ia mendarat di salah satu tempat di tepi Sungai Musi. Sayang sekali, belum ada catatan Cina di Palembang yang menyebutkan kedatangan dan agenda kunjungannya di Palembang. Kisah Cheng Ho yang pernah ke Palembang diakui oleh orang-orang Cina tua yang ada di Palembang dan dikisahkan secara turun temurun. Kepentingan utama Cheng Ho adalah membina perdagangan dengan para penguasa Palembang sekaligus menumpas bajak laut Cina[19].

Apa yang terlihat di istana Palembang, tentu akan berbeda dengan yang ditemukan di bagian pedalaman. Kendati secara politik mereka mengakui kuasa Adipati Palembang atau Sultan Palembang, namun dari segi ajaran Islam, masyarakat pedalaman lebih dekat pada aspek esoterik lokal. Di sini, antara ajaran spiritualitas lokal berpadu dengan ajaran Islam yang datang dari Banten, sehingga melahirkan suatu format ajaran baru. Antara yang ditemukan di Banten dengan di wilayah ini juga terlihat dari bahasa pengantar yang ditemukan dalam rapal doa atau mantra. Pengajaran mistik Islam saat itu menggunakan metode ceramah.

Perbedaan pemahaman keagamaan sepertinya disebabkan perbedaan geografis. Di wilayah pinggir pantai atau sungai, perpindahan manusia lebih mudah dibanding masyarakat yang tinggal di pegunungan. Jalan yang menghubungkan satu bukit dengan bukit lain lebih sukar untuk dilewati. Pengajaran Islam menjadi tidak merata, disebabkan belum tersedianya jadwal penedidikan rutin. Tujuan

16 Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree* (Hawaii: Honolulu University of Hawaii Press, 2008) hal. 75

17 OW Wolters. "Landfall …", hal. 7.

18 Kong Yuanzhi, "On the Relationshipbetween Cheng Ho and Islam in Southeast Asia", dalam https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/, diakses pada Rabu, 18 Agustus 2021.

19 Wawancara dengan Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, pada Rabu, 11 Agustus 2021.

dari pengenalan Islam pun berbeda. Di masyarakat pantai, Islam menjelma menjadi sistem pendidikan terpadu, sedangkan di pedalaman, Islam masih berupa pemahaman dasar yang bersifat umum.

Ki Gede ing Suro, pendatang dari Jawa, mengisi kekosongan kekuasaan Jawa di Palembang pada abad XVI. Di samping membangun kraton di bekas reruntuhan istana Sriwijaya, ia juga membangun masjid yang diyakini sebagai pusat pendidikan Islam saat itu. Model pengajaran Islam di Palembang sepertinya masih sama dengan yang ditemukan di Jawa. Ajaran dari Wali Songo menjadi pilar penting dalam tata hukum dan mistisisme Islam. Letak kraton dan masjid ini tidak jauh dari suatu pelabuhan yang kini bernama Boom Baru. Lokasinya tidak jauh dari Jembatan Ampera di masa sekarang.[20]

Terkait dengan Lampung, daerah yang menjadi bagian penting dari peta lada di Sumatera Selatan, Banten memiliki ekspektasi besar untuk memperoleh lada dari sana. Meskipun belakangan diketahui, sebagaimana yang diungkapkan oleh Fahmi Irfani, bahwa Banten juga menguasai kebun lada yang terbentang mulai dari kawasan Ciomas, Parung Panjang hingga mendekati Leuwiliyang[21], mereka tetap mengharapkan pasokan dari Sumatera. Kapal-kapal yang berlayar dari Lampung ke Banten, maapun sebaliknya, telah membentuk jalur reguler sehingga juga membuka peluang untuk perpindahan manusia dengan kepentingan selain perdagangan lada ke lokasi yang dituju termasuk konversi agama.

Sama dengan Palembang, Banten juga menerapkan kebijakan bahwa mereka yang diserahi wewenang sebagai administratur kerajaan harus beragama Islam. Diketahui, sejumlah pejabat tinggi Banten, seperti Kyai Cakradana, semula adalah saudagar Tionghoa non-Muslim. Beberapa waktu sebelum diangkat sebagai syahbandar, ia menyatakan Islam sebagai agamanya, dan Sultan Banten pun juga memberikan gelar kehormatan sesuai dengan tata adat pengangkatan pejabat sebagaimana lazimnya ditemukan di istana Jawa saat itu. Seperti kasus-kasus lainnya di Nusantara, jabatan syahbandar diberikan pada pedagang asing yang dianggap mempunyai pengaruh luas baik di kerajaan maupun dalam konteks jaringan perdagangan internasional.[22]

Aparat pemerintahan yang inklusif, membuat instrumen ekonomi pun selalu mengalami pembaruan. Untuk mengikat penduduk lokal di Lampung dan Bengkulu, maka Kesultanan Banten merasa perlu untuk mengirimkan sejumlah program untuk meningkatkan kemakmuran penduduk lokal, salah satunya di bidang pendidikan. Beberapa ahli agama yang belakangan dikenal sebagai puyang yang terdapat di kampung-kampung Sumatera Selatan, diyakini berasal dari Pulau Jawa, tidak

20 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

21 Fahmi Irfani, *Kejayaan dan Kemunduran Perdagangan Banten di Abad 17*, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020) hal. 92.

22 Claude Guillot, "Banten en 1678," dalam *Archipel*, Vol. 37, No. 1, 1989, hal. 119-151.

terkecuali dari Banten.[23] Sayang sekali, penelitian mengenal pemetaan sebaran serta jaringan intelektual yang menghubungkan Banten – Palembang pada abad XVI masih minim dilakukan. Data-data lokal yang dijumpai, juga masih berupa bahan mentah yang masih membutuhkan riset lanjutan.

Tentang keberadaan para sarjana Islam di Lampung, Hoessein Djajadiningrat juga mengakui hal ini. Terdapat seorang ahli Islam dari Banten yang bernama Kyai Ammar. Ia ditugaskan oleh Sultan Banten untuk mengajarkan Islam pada penduduk Lampung hingga ke wilayah yang lebih ke dalam.[24] Penulis menduga para murid Kyai Ammar inilah yang kemudian memperkenalkan Islam ke wilayah – wilayah lain di Sumatera Selatan. Banten memang memiliki kepentingan agar penduduk Lampung dapat merasakan pendidikan yang setara dengan warga Banten di pusat kota. Saat itu, bidang pendidikan selalu berhubungan dengan proses pengajaran Islam di suatu wilayah.

Dedi Irianto menjelaskan bahwa asal para puyang di Sumatera Selatan biasanya dihubungkan dengan Jawa. Beberapa ada yang disebut berasal dari Banten atau Majapahit. Ini mengindinkasikan adanya ikatan kuat antara pemahaman Islam yang ada di sana dengan yang terdapat di Jawa. Puyang dianggap sebagai pembangun desa sekaligus orang yang pertama kali menyebarkan ajaran Islam di suatu daerah. Nama-nama toponimi kawasan Sumatera Selatan juga ada yang identik dengan Jawa, misalnya saja nama Damaran, yang diyakini memiliki hubungan dengan sosok Arya Damar, Bupati Palembang yang diangkat oleh Majapahit. Bisa dipertimbangkan pula kentalnya pengaruh Jawa dalam bahasa dan arsitektur yang ada di Palembang.[25]

Perjumpaan pengaruh Jawa di Palembang memang lebih banyak disinggung dalam masalah politik. Kenyataan bahwa Palembang menjadi wilayah bawahan Majapahit, kemudian dilanjutkan Demak merupakan penanda bahwa wilayah ini sempat menjadi pusat pembibitan budaya Jawa. Ini terlihat dalam model istana, rumah, toponim, produk budaya yang memiliki keterkaitan dengan budaya Jawa. Pengaruh ini agaknya juga bisa dilihat dari sisi jaringan perdagangan dan pengaruh model Islam yang berkembang di Palembang.

Terdapat suatu temuan yang menarik, yang belum diperhatikan tentang bukti relasi intelektual Jawa dengan Palembang. Ini dapat dilihat dari keberadaan makam tipe Demak-Troloyo di Palembang. Budi Wiyana menegaskan bahwa dalam arkeologi Islam khususnya di Asia Tenggara, terdapat metode sederhana untuk mengetahui profil singkat dari seorang yang telah dikuburkan, yakni

23 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

24 Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan kritis tentang sejarah Banten : sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah Jawa* (Jakarta : Djambatan, 1983) hal. 47-48.

25 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

dengan melihat model nisannya. Khusus di Palembang, salah satunya di komplek pemakaman Kawah Tengkurep, nisan-nisan Sultan, keluarganya serta para pejabat kerajaan, bertipe Demak- Troloyo. Tipe ini biasanya digunakan di makam-makam raja, adipati, pejabat kerajaan dan para ulama yang ada di Jawa. Dengan adanya tipe makam seperti ini di Palembang, maka dapat dipastikan, secara tradisi ada kedekatan intelektual antara Jawa dan Palembang.

Lebih jauh, dari tipe nisan, dapat dianalisa mengenai tata cara penguburan jenazah yang ada di Palembang. Belum ada sumber tertulis dan lisan yang lengkap mengenai bagaimana penguburan jenazah menurut hukum Islam pada abad XV sampai XVI. Tome Pires hanya menyinggung bahwa penguburan Muslim di Jawa dilakukan seperti orang Moor (Muslim).[26] Dengan melihat pada model makam, maka ini bisa menjadi bukti bahwa penguburan jenazah secara Islam di Palembang sepertinya mempunyai kemiripan dengan yang ada di Jawa. Ini mengacu pada manajemen pengurusan jenazah yang disusun secara tertib, mulai dari memandikan, memakai pakaian putih bagi jenazah hingga menguburkannya.[27]

Di Jawa, tepatnya di era Kesultanan Demak, ajaran keislaman terpusat pada apa yang disampaikan oleh sembilan ulama yang lebih dikenal dengan sebutan dari bahasa Jawa, yakni Wali Songo. Istilah ini mengacu pada sembilan orang suci yang memiliki misi menanamkan jaran Islam di pulau Jawa, mulai dari Jawa Barat hingga Jawa bagian Timur. Mazhab fiqih yang dianut oleh para Wali Sanga berasal dari ajaran Imam Syafi'i.[28] Selanjutnya, model tasawuf yang dikembangkan oleh mereka, termasuk tasawuf moderat, yakni pemahaman bahwa aspek ibadah dengan usaha mengetahui Allah, harus dijalankan secara bersamaan.[29]

Beberapa anggota Walisongo juga dikabarkan pernah datang ke Palembang. Terdapat varian kisah mengenai Aria Damar yang dituntun oleh Sunan Ampel untuk menjadi Muslim. Saat Aria Damar pergi ke Jawa, ia pernah menyempatkan diri datang ke Ampeldenta, pesantren yang dibina oleh Sunan Ampel, untuk bertemu dengan gurunya serta mendalami aneka ilmu pengetahuan Islam.[30]

26 Tome Pires, *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina dan Buku Feancisco Rodrigues* (Yogyakarta: Ombak, 2014) hal. 247.

27 Jean-Marc de Grave,. "Javanese Conceptions and Socialisation of Death. Death Funerals as an Active Orientation of Time and Values," dalam *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*. Vol. 32, 2018, hal. 49-74.

28 Anny Nailatur Rohmah dan Ashif Az Zafi, "Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia," dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, 2020.

29 Waston. "Building peace through mystic philosophy: study on the role of Sunan Kalijaga in Java," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 8, No. 2, 2018, hal. 281-308; Henri Chambert-Loir, "Saints and ancestors: the cult of Muslim saints in Java 1," dalam Henri Chambert-Loir, *The Potent Dead Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia* (London: Routledge, 2020) hal. 132-140.

30 Endang Rochmiatun, "Bukti-Bukti Proses Islamisasi Di Kesultanan Palembang," dalam *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*, Vol. 17, No. 1, 2017, hal. 1-17.

Pulau Bangka juga tidak lepas kisah Wali Songo. Disebutkan bahwa terdapat seorang tokoh penyebar Islam yang bernama Syekh Cermin Jati. Menurut Teuku Sayyid Deqy, tokoh ini merupakan anak angkat dari Sunan Gunung Jati. Tokoh suci dari Cirebon ini pernah datang ke Bangka dan mendaulat Syekh Cermin Jati sebagai anaknya. Ia juga ditugaskan untuk mengajarkan aneka pemahaman Islam pada masyarakat. Kini, makam Syekh Gunung jati merupakan situs yang disucikan oleh warga Bangka, khususnya komunitas Orang Lum, sub-suku Melayu yang mempraktekkan pemahaman Islam yang unik. Dalam beberapa doa dan mantra ritual hariannya, terdapat nama "Allah" dan "Muhammad". Uniknya, tidak ada larangan bagi mereka untuk makan daging babi.[31] Tentu saja, ini adalah salah satu bentuk endemik dari ekspresi Islam yang ada di Nusantara.

Bagi Majapahit kemudian Demak, Palembang adalah mesin pencetak keuntungan. Komoditas lada yang didapat dari pedalaman dan Bangka, menjadi barang mewah yang hasilnya juga sampai ke istana Jawa. Alasan perdagangan tentu adalah bagian tidak terpisahkan dari penguasaan suatu wilayah. Namun, dengan adanya beberapa bukti berupa kontak agama dan budaya yang mempengaruhi ekspresi Islam di Palembang, menjadi penegasan bahwa kebaruan mampu dibina dari dua unsur yang berjauhan.

Poin penting dari kosmopolitanisme Islam yang terdapat di Palembang, adalah sikap terbukanya pada produk-produk budaya yang sebelumnya tidak eksis di sana. Warna Islam Jawa yang kemudian menghiasi kehidupan warga Palembang menjadi peneguhan bahwa terdapat sikap saling memahami dan merayakan perbedaan. Unsur baru tidak selalu dianggap sebagai ancaman bagi tatanan sosial masyarakat. Sebaliknya, ini diadopsi, dimodifikasi serta dimasyarakatkan menjadi identitas yang baru, karena pada perkembangannya, ada unsur lain yang diterapkan, sebagai suatu penyempurnaan.

Pengenalan Islam yang terbangun di Sumatra Selatan, termasuk di Palembang, mengambil model *top-down*. Ketika penguasa atau pemimpin memutuskan ingin mengenal Islam, maka perlahan-lahan, masyarakat setempat juga ingin menekuni ajaran Islam.[32] Ini semakin terlihat di wilayah pedalaman, di mana puyang diyakini sebagai pengajar Islam yang paling awal di suatu kampung atau desa. Secara tidak langsung, ia membentuk patronase kekeluargaan, karena setelah puyang ini wafat, anak – cucunya yang bertindak untuk melanjutkan ajaran-ajaran Islam darinya.

Komoditas yang paling dikenal dalam perdagangan di Semenanjung Melayu, dari Jawa adalah kayu. Menurut penjelasan Dedi Irianto, belum ada bukti-bukti arkeologis berupa bekas galangan kapal di Palembang. Dengan demikian, sementara dapat diyakini bahwa kapal-kapal yang beredar di Palembang sejak masa pra-

31 Tengku Sayyid Deqy, *Korpus Mapur Dalam Islamisasi Bangka* (Yogyakarta: Ombak, 2014) hal. 83-92.

32 Thomas A. Carlson, "When did the M iddle E ast become M uslim? T rends in the study of Islam's "age of conversions," dalam *History Compass*, Vol. 16, No. 10, 2018, hal. e12494.

Islam berasal dari luar Palembang, dan tidak menutup kemungkinan dari Jawa.[33] Penegasan ini mendukung temuan Manguin bahwa Jawa memang dikenal sebagai penghasil kayu yang bermutu[34], termasuk barang-barang yang menggunakan bahan baku kayu seperti kapal.

Kesimpulan

Kosmopolitanisme Islam terbina melalui jalur rempah yang mempertemukan Nusantara dengan para saudagar internasional. Di balik aktivitas ekonomi, terekam banyak model interkasi antara pribumi dan pendatang, salah satunya adalah pengenalan Islam. Konversi agama yang terjadi pada masa transisi yakni abad XIV hingga XVI menjadi temuan yang unik, khususnya dalam mengungkap jaringan intelektual yang menghubungkan Palembang, Banten, dan Demak.

Aneka kontak intelektual, seperti pengajaran hukum Islam, mistisisme, dialogisasi hukum adat dan agama, terjadi berkat adanya keterbukaan masyarakat lokal pada pendatang. Di samping itu, para sarjana Islam yang berdatangan ke Palembang bukan saja dianggap sebagai ahli agama, melainkan juga sosok penemu, pedagang bahkan politikus. Ini mengindikasikan pengaruh penanaman Islam yang mengisi hampir semua lini kehidupan masyarakat. Serah terima pengetahuan ini tidak dipotret dengan cukup baik oleh para sejarawan yang mengulas masalah dinamika kehidupan masyarakat Hindu-Budha ataupun masa setelahnya, yakni masa kuasa para sultan Nusantara, dan berlanjut ke masa kolonial.

Daftar Pustaka

Sumber Jurnal dan Buku

Andaya, Leonard Y. *Leaves of The Same Trees*, Honolulu: University of Hawaa'i Press, 2008.

Azra, Azyumardi. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Carlson, Thomas A. "When did the Middle East become Muslim? Trends in the study of Islam's "age of conversions," dalam *History Compass*, Vol. 16, No. 10, 2018.

Chambert-Loir, Henri ed, *The Potent Dead Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia,* London: Routledge, 2020.

---

33 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

34 Pierre-Yves Manguin, "Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-modern Malay World," dalam *Journal of Urban Archaeology*, Vol. 3, 2021, hal. 87-100.

Claude Guillot, “Banten en 1678,” dalam *Archipel*, Vol. 37, No. 1, 1989.

de Grave, Jean-Marc. “Javanese Conceptions and Socialisation of Death. Death Funerals as an Active Orientation of Time and Values,” dalam *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l’Asie du Sud-Est*. Vol. 32, 2018.

Deqy, Tengku Sayyid. *Korpus Mapur Dalam Islamisasi Bangka*, Yogyakarta: Ombak, 2014.

Djajadiningrat, Hoesein. *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten : Sumbangan bagi Pengenalan Sifat-sifat Penulisan Sejarah Jawa*, Jakarta : Djambatan, 1983.

Fahmi Irfani, *Kejayaan dan Kemunduran Perdagangan Banten di Abad 17*, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

Hasjmy, Ali *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Pustaka Al-Ma’arif, 1960.

Klein, Dominik dkk. “Agent-based modeling in social science, history, and philosophy. An introduction,” dalam *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 43, No. 1, 2018

Lapian, Adrian B. *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad ke-16 dan 17*, Depok: Komunitas Bambu, 2008.

Madjid, M. Dien dkk. “The Kingdom of Linge and Early Islamization in Central Aceh,” dalam *Tawarikh*, Vol. 12, No. 1, 2020.

Pires, Tome. *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina dan Buku Feancisco Rodrigues*, Yogyakarta: Ombak, 2014.

Rangkuti, Nurhadi. “Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?”, dalam Berkala *Arkeologi*, Vol. 37, No. 2, 2017.

Rochmiatun, Endang. “Bukti-Bukti Proses Islamisasi Di Kesultanan Palembang,” dalam *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*, Vol. 17, No. 1, 2017.

Rohmah, Anny Nailatur dkk, “Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia,” dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, 2020.

Seshan, Radhika. “Ports and Littoral Societies: A Tribute to Michael Naylor Pearson,” dalam *Asian Review of World Histories*, Vol. 5, No. 1, 2017.

Van Leur, J.C., *Indonesian Trade and Society*, The Hague: W. Van Hoeve, 1955.

Waston. “Building peace through mystic philosophy: study on the role of Sunan Kalijaga in Java,” dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 8, No. 2, 2018.

Wolters, O.W. “Landfall on the Palembang in Medieval Times”, dalam *Indonesia*,

No. 20, 1975.

Yves Manguin, Pierre-. "Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-modern Malay World," dalam *Journal of Urban Archaeology*, Vol. 3, 2021.

Sumber Lisan

Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

Wawancara dengan Budi Wiyana, arkeolog BALAR Sumatera Selatan, pada Jumat, 23 Juli 2021.

Wawancara dengan Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, pada Rabu, 11 Agustus 2021.

Sumber Online

https://www.youtube.com/watch?v=gVERxmnN_ds, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

https://www.okutimurkab.go.id/sejarah-desa-gunung-batu-dan-aria-penangsang-kec-cempaka.html, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

https://www.youtube.com/watch?v=TgILhzdwMY8, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

Kong Yuanzhi, "On the Relationshipbetween Cheng Ho and Islam in Southeast Asia", dalam https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/, diakses pada Rabu, 18 Agustus 2021.

RELASI DEMAK – PALEMBANG:

PENEGUHAN JARINGAN KEKERABATAN, DAGANG DAN SPIRITUAL

Syamsul Hadi dan Anang Harris Hermawan
Dosen S2 Sejarah Peradaban Islam UNUSIA Jakarta & Penggiat Rumah Sejarah Indonesia.

Abstrak

Sejak runtuhnya emperium Majapahit, posisi bandar Demak dan Palembang telah menggambil peranan penting dalam perdagangan antar-pulau maupun antar-negara. Selain di bidang perdagangan dan perniagaan kedua bandar pelabuhan yang awalnya menjadi bagian dari emperium Jawa ini banyak diuntungkan dengan posisinya yang strategis di jalur rempah Nusantara. Dari hubungan bilateral antara Demak dan Palembang ternyata terbangun *social networking* bukan hanya menghasilkan satu keuntungan bersama di bidang perekenomian dari pertukaran produk-produk yang diperdagangkan, melainkan terdapat keuntungan lain yang tidak bisa dinilai dengan keuntungan dalam perdagangan.

Dengan menggunakan metode sejarah dan pendekatan jaringan sosial, maka sejumlah eksplanasi historis dapat diketengahkan, bahwa relasi bandar Demak dan bandar Palembang berpangkal pada jejaring kekerabatan dan aktivitas sepiritual yang berlangsung di luar aktivitas politik pemerintahan kesultanan. Dari jejaring intelektual dan spiritual melahirkan nasab-kekerabatan kiai pesantren yang popular di Jawa. Selain itu pula dari kontak budaya masing-masing kota bandar tersebut muncul ruang kosmopolitanisme serta tumbuhnya pusat pendidikan Islam di sekitar kampung *Kauman* dan tumbuhnya budaya kosmopolitanisme Islam yang mewarnai lembaga pendidikan pesantren.

Tujuan penulisan makalah yaitu ingin membahas terbentuknya *social networking* dalam perdagangan, jaringan kekerabatan dan spiritualitas yang dikemudian hari melahirkan kiai-kiai besar pesantren dan pertumbuhan budaya kosmopolitanisme Nusantara.

Bigitu pun patut diduga keterlibatan Palembang dalam penyerangan Demak terhadap Portugis di Malaka sampai tiga gelombang ekspedisi mileternya barangkali dilatarbelakangi oleh hubungan kekerabatan di antara keduanya, di samping karena relasi dagang yang tetap dibina sejak kepemimpinan Arya Damar dengan putra

Hadi, S., Hermawan, A. H. (2022). Relasi Demak-Palembang: Peneguhan Jaringan Kekerabatan, Dagang dan Spiritual. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

angkatnya Raden Patah yang menjadi Sultan Demak pertama.

Dalam kisah penyebaran Islam di Sumatera, adalah Syaikh Ibrahim asal Kudus yang diperkirakan pernah *nyantri* di pesantren/tajuk Sunan Kudus, --yang dianggap sebagai tokoh pembawa Islam pertama di Sumpur Kudus. Beliau memulai dakwah dari tanah Palembang kemudian merambah ke pedalaman Sumatera. Selain daripada itu, ditemukan pula informasi yang menceritakan tentang jejaring keluarga kiai di Lasem dengan *elite* Sumpur Kudus Sumatera, Sultan Mahmud Minangkabau (Mbah Jejeruk). Kisah pencarian spiritualnya dapat ditelusuri sama halnya hubungan dagang yang solid antara Demak dan Palembang. Salah satu tokoh spiritual Lasem tersebut menurunkan keturunan (*dzurriyah*) kiai-kiai besar di Lasem. Salah satunya adalah Kiai Maksum Ahmad, tokoh pendiri PP. Al-Hidayat dan salah satu pendiri jam'iyah Nahdlatul Ulama.

Menempatkan bandar sebagai arena jejaring sosial-ekonomi-politik yang solid, pun dapat ditengarai tumbuhnya jaringan kekerabatan dan intelektual di kalangan pesantren. Selain dari pada itu, sampai sekarang di bekas-bekas bandar lama sepertinya masih tumbuh pola perdagangan yang khas dan ikonik berupa industri berbasis rumah tangga yang rata-rata dikelola penduduk lokal (golongan santri) seperti yang ada di Kudus, Jepara, dan Lasem.

Kata Kunci: Bandar, Jaringan Kekerabatan dan Spiritual, Pesantren, dan Kosmo-politanisme Nusantara

Pendahuluan

Tidak sedikit para ahli sejarah yang memberikan penjelasan yang begitu menonjol mengenai hubungan Kesultanan Demak dengan Palembang terlebih pada bidang militer sebagaimana yang dilakukan sejarawan Belanda, HJ. De Graaf dan Pigeaud (1986). Palembang tercatat membantu ekspedisi militer selama 3 kali pemberangkatan pasukan perang ketika Demak menyerang pusat perdagangan Malaka di bawah penjajahan Portugis. Di masa kepemimpinan Pati Unus tahun 1512 dan kepemimpinan Ratu Kalinyamat Jepara pata tahun 1551 dan tahun 1574.

Selain karena hubungan militer dan dagang, hubungan kedua negeri bandar ini juga tersambung pula dengan jaringan kekerabatan dan spiritual. Ternyata banyak sisi yang lebih menarik mendiskusikan relasi Demak-Palembang dari aspek historia lainnya, yaitu kuatnya pengaruh Jawa ke Palembang melalui transmisi ilmu oleh Syaikh Ibrahim Asmoro Qodli dan kedua anaknya (Ratu Pandito/Ali Murtolo dan Raden Rahmadullah/Sunan Ampel) kepada Aryo Damar/Dillah, beserta keluarga dan para pengikutnya (Sunyoto, 2011:56). Selain itu, dari aspek islamisasi (dakwah) hubungan keduanya juga dapat ditelusuri melalui bukti-bukti peninggalan arkeologis dengan melihat inskrepsi nisan pada makam Islam di Palembang yang memiliki kesamaan bentuk dan pola hiasan dengan batu nisan yang terdapat di makam Troloyo dan Demak (Nurhakim, 1990:75).

Termasuk keberadaan situs bangunan Candi Jepara yang ditemukan di tepi Danau Ranau Palembang merupakan bukti historis yang menguatkan hubungan budaya antara kedua negara maritim tersebut di luar hubungan kemiliteran maupun intelektual dan spiritual (Bambang dan Utomo, 2013: 135). Keberadaan situs candi tersebut membuktikan bahwa telah banyak orang dari Jawa (Jepara) yang telah membangun komunitas sosial yang mapan di negeri sebrang. Bangunan bersejarah tersebut sebagai '*tetenger*' atau penanda untuk mengenalkan asal-usul mereka supaya kelak anak keturunannya dapat melacak kembali latar belakang sejarah tempat asal moyangnya.

Banyak juga hal lain yang perlu didalami --jauh sebelum Kesultanan Islam pertama di Jawa berdiri--, hubungan kekerabatan antara Demak dan Palembang sebenarnya sudah terjalin begitu erat (Bafadhal, 1994 dan Musthafa, 1953). Berdasarkan cerita tutur yang berkembang di masyarakat Jawa, Raden Patah yang tumbuhkembang di bawah asuhan Aryo Damar (penguasa Palembang) adalah putra santri sekaligus menantu Raden Rahmatullah (Sunan Ampel). Tokoh spiritual dan intelektual di zamannya yang menjadi sentral penyebaran Islam di Tanah Jawa.

Sebelum terbentuk ikatan kekerabatan antara penguasa Pelembang dan Ampel Denta (Surabaya) sebenarnya mereka berdua sudah menjalin hubungan yang cukup erat, antara kiai dan santri. Karena alasan itulah setiap kali berkunjung ke kedaton Majapahit Aryo Damar tidak pernah lupa *sowan* kepada guru spiritualnya di pesantren Ampel Denta.

Dari aspek perdagangan dan ekonomi, kedua pemerintahan ini merupakan bandar dan masing-masing memiliki pelabuhan yang strategis bagi jalur pelayaran dan perdagangan di samping punya produk andalan ekspor, dan di luar urusan perdagangan dan bisnis keduanya juga menjalin hubungan dakwah dan militer. Untuk memenuhi keperluan rempah-rempah dalam negeri dan permintaan asing Demak dipasok dari Palembang (Lapian, 2008: 52). Sebaliknya, Palembang menerima stok kebutuhan beras dan hasil bumi lainnya dikirim dari Jawa yang terkenal sebagai negeri penghasil beras.

Buya Hamka (1950:15) menegaskan, oleh karena asal muasalnya Palembang salah satu negeri taklukan Majapahit, maka menjalarlah pengaruh Islam ke Palembang dari Jawa (Demak). Sebagai bukti, bangsa Melayu-Palembang lebih besar terpengaruh oleh peradaban Jawa sampai kepada bahasanya. Dalam konteks penyebaran Islam relasi keduanya, selain dapat ditelusuri dari terbangunnya ikatan kekerabatan dalam satu sisi, dan pada sisi yang lain melalui jaringan spiritual dan intelektual yang sejak awal penyebaran Islam di Nusantara.

Bertolak dari beberapa alasan di atas, mucul pertanyaan yang perlu diberikan suatu penjelasan akademis, mengapa relasi Demak dan Palembang begitu menonjol tidak hanya pada aspek perdagangan dan kemiliteran, tetapi pada aspek kekerabatan dan spiritual pun menunjukkan hal yang sama.

Metodologi

Kajian menggunakan metode sejarah dan pendekatan sosiologis terutama mengenai jaringan sosial (*social networking*) yang terbangun di antara keduanya sebagai obyek studi. Dari perspektif sosiologis ini penulis menemukan sejumlah eksplanasi historis dikaji secara mendalam berdasarkan bukti-bukti dalam cerita tutur. babad, hikayat, dan kronika daerah (masyarakat lokal) maupun buku-buku dan catatan sejarah yang ada. Ditambahkan pula data arkeologis sebagai kelengkapan dari studi literatur. Dari keseluruhan data yang terhimpun kemudian dianalisis secara deskriptif-kualitatif dengan menggunakan metode penafsiran (hermenetik).

Kajian Terdahulu

Pembahasan penulis utamanya akan mendasarkan pada literatur terdahulu, seperti kajian De Graft dan Pigeaud (1986) yang yang lebih kental dengan warna politik-kekuasaan dalam kajiannya terkait relasi Demak-Palembang, terutama pembahsan bantuan militer untuk menyerang Malaka di bawah aneksasi dan monopoli Portugis.

Berikutnya kajian Azyumardi Azra (2005) yang menyatakan, jaringan ulama terbentuk karena adanya hubungan guru-murid dalam transmisi keilmuan yang disertai dengan pewarisan *sanat* ilmu sebagai bentuk pengakuan atas kompetensi. Pendapat Azra tersebut tidak beda jauh dengan penjelasan relasi spiritual para guru tarekat dengan pengikutnya yang tersebar di Nusantara sebagaimana dijelaskan Martin van Bruinissen (1994).

Pada kajian ini penulis sedikit ingin melengkapi bahwa konektivitas antar bandar ternyata tidak hanya memperkuat relasi perdagangan, tetapi juga memperluas jaringan intelektual dan spiritual. Para maulana/rohaniawan tidak sedikit yang terlibat dalam usaha perdagangan yaitu sama halnya dengan elite menengah bandar (para pelaut dan pedagang) yang turut campur dalam urusan penyiaran agama sehingga misi Islam dapat tersebar secara masif ke seluruh penjuru Tanah Air, terutama di bandar-bandar atau kota-kota pantai penghubung jalur perdagangan rempah Nusantara di era pra-kolonial.

Pelabuhan dan Perdagangan

Sebagai negara maritim Demak sangat membutuhkan pelabuhan sebagai sarana vital untuk mendukung moda transportasi utama dalam perdagangan dan pelayaran. Dengan berlabuhnya kapal-kapal untuk transit dan membongkar muatannya maka pelabuhan menjadi titik sentral pertukaran barang dan suplai jasa, serta alur keluar-masuk orang dari berbagai daerah bahkan belahan dunia lain, yang perputarannya tidak hanya berhenti pada transaksi barang dan kebutuhan jasa. Perputaran ekonomi sebuah bandar sangat terggantung seberapa besar volume barang diperdagangkan melalui transaksi dan barang-barang yang diangkut melalui

pelabuhan, kapasitas muatan kapal dan daya dukung perekonomian bandar lainnya.

Keramaian pelabuhan sebagai tempat transit pelayaran maupun untuk membongkar dan memuat barang tidak hanya ditentukan kelengkapan daya dudukug seperti pergudangan, infrastruktur pasar, melaikan faktor ekologi laut yang tenang juga menjadi faktor penting yang diperhitungkan para pelaut supaya kapal aman dari amukan badai dan batu karang yang dapat mengancam keselamatan kapal dan penumpang (Lapian, 2008:96-96). Kesultanan Demak-Bintoro sebagai negara maritim jelas telah diuntungan dengan pembangunan kedua pelabuhan utamanya di pinggir muara sungai Tuntang dan muara sungai Wiso.

Dari aspek geografis, Kesultanan Deman Bintoro memiliki pelabuhan dagang dan militer yang sangat strategis di jalur rempah Nusantara yang berada di sisi selatan pesisir Selat Muria (dekat muara sungai Tuntang) dan di pantai barat pulau Muria yang letaknya di muara sungai Wiso. Posisi pelabuhan Jepara dianggap paling strategis serta memberikan keuntungan besar terhadap ekonomi kerajaan. Lokasi pelabuhan Jepara di cekungan teluk dan jalur pintu masuk menuju pelabuhan terlindungi oleh tiga pulau kecil salah satunya Pulau Panjang (De Graaf dan Pigeuad, 1986: 38). Kapal-kapal yang bersandar dan membuang sauh relatif aman karena dapat berlindung dari hempasan ombak dan badai besar yang sewaktu-waktu datang menerjang.

Di masa sekarang pelabuhan tersebut dikenal dengan Pelabuhan Ujung Batu Jepara, dan terintegrasi dengan tempat pelelangan ikan (TPI) Kabupaten Jepara. Sedangkan untuk keberadaan situs pelabuhan yang dekat muara sungai Tuntang sekarang diperkirakan berada di sekitar Desa Moro Demak. Semasa kejayaan Demak, kedua pelabuhan utama tersebut juga didukung oleh pelabuhan-pelabuhan lainnya seperti pelabuhan yang terletak di Tanjung Karang Kudus, pelabuhan Tanjung Puro di Juwana dan pelabuhan Welahan serta pelabuhan-pelabuhan sungai yang letaknya di pedalaman Jawa Tengah bagian selatan.

Berdasarkan sumber lokal, sejak era pemerintahan Majapahit pelabuhan Jepara telah difungsikan sebagai salah satu pusat kegiatan ekonomi maritim di samping pelabuhan lain seperti pelabuhan Kambang Putih (Tuban), pelabuhan Gresik dan pelabuhan Ujung Galuh (Surabaya). Keberadaan beberapa situs makam tua di Desa Krapyak yang inskripsi batu nisannya terdapat lambang Surya Majapahit berarti menandakan pernah ada pejabat tinggi kerajaan yang diberikan wewenang untuk mengatur wilayah Jepara.

Pelabuhan Jepara semakin ramai ketika masa kepemimpinan Ario Timur (1470-1507). Ayah Pangeran Pati Unus, kesantria gagah perkasa yang memimpin perlawanan Jepara terhadap Portugis di Malaka. Dalam kepemimpinan Pati Unus (1507-1521), pelabuhan Jepara semakin bertambah ramai, baik dalam aktivitas perdagangan dan pelayaran maupun dalam kemiliteran. Ketika Pati Unus mempersiapkan penyerangan terhadap Portugis di Malaka 1512 pemberangkatan pasukan perangnya dari pelabuhan Jepara, dengan diangkut kurang lebih 100 kapal

dari pangkalan laut yang berada di kaki gunung Muria. Daya muat kapal yang paling kecil dapat memuat barang berukuran kurang lebih 200 ton (Cortesao, 2018: 230).

Setelah Sultan Trenggono naik tahta, tahun 1536 urusan pelabuhan dan pemerintahan Kadipaten Jepara diserahkan langsung kepada putrinya, Ratu Kalinyamat dan suaminya Sultan Hadirin. Ketika kepemimpinan Jepara dipegang Ratu Kalinyamat volume perdagangan dan pelayaran semakin meningkat pesat. Kapal-kapal yang berlayar dari belahan barat yang menuju ke belahan timur Maluku dan kepulauan lainnya selalu singgah dan berlabuh ke Jepara. Keramaian pelabuhan Jepara tidak kalah dengan keramaian di Malaka. Para pelaut dan pedagang asing banyak juga yang senang singgah di Jepara karena pelabuhan ini diyakini aman dari gangguan alam dan para perompak. Selain dijaga oleh pasukan pengamanan pelabuhan dan laut, Ratu Kalinyamat juga melengkapi sarana-prasarana penunjang pelabuhan dengan fasilitas bandar yang memadai, pergudangan, kantor pabelan dan kantor syah bandar. Kapal-kapal dapat memasuki aliran sungai Wiso dan langsung bisa menuju daratan hingga ke Bendung Bapangan yang berada di belakang kampung Siripan. Pada saat itu lebar sungai Wiso dapat dimasuki dua kapal jenis jung secara beriringan. Dengan demikian kapal-kapal jenis jung ini sangat leluasa untuk bongkar muat di tempat tambatan yang ada di sisi pasar rakyat, karena berjarak hanya beberapa langkah dari aliran sungai Wiso.

Sebagai penguasa Jepara, dengan dukungan perniagaan yang maju Ratu Kalinyamat (1549-1579) mampu meningkan taraf kesejahteraan rakyat sehingga menjadi negeri yang makmur dan sejahtera, *gemah ripah loh jinawi.* Mengingat keberadaan Jepara sebagai bandar niaga yang ramai dengan komoditas produksi pertanian Jawa yang banyak diminati kalangan pedagang, pemerintah terus menambah sarana angkutan kapal. Dan untuk menunjang kegiatan maritimnya di masa itu Jepara memproduksi 250 buah kapal untuk setiap tahunnya.[1]

Pelabuhan Jepara termasuk saksi bisu ketika diadakan gelar pasukan lengkap dengan persenjataan dan kapal-kapal perang Ratu Kalinyamat yang hendak dikirim ke Malaka. Untuk ekspedisi militer pertama (dua tahun setelah sang ratu dinobatkan, 1551), Jepara mengirim 40 kapal yang disertai 4000 sampai 5000 pasukan perang. Sedangkan pada ekspedisi berikutnya (1574), Ratu Kalinyamat mengirim 300 kapal, 80 di antaranya adalah kapal-kapal berukuran besar dan awak kapalnya berjumlah 15.000 pasukan Jawa pilihan dengan perbekalan yang lengkap, mesiu dan meriam (dalam, *Sejarah Dan Hari Jadi Jepara:1988:44-46*). Pada saat diadakan gelar pasukan, hampir sepanjang pantai Jepara yang menghadap ke barat penuh dengan deretan kapal-kapal yang siap menyerang Portugis. Menurut kronik Jepara, dengan kesiapan angkatan perang yang besar ini patut diduga saat ekspedisi kedua tersebut pasukan perang Jepara sempat menduduki dan mengepung Malaka selama kurang lebih 8 bulan meskipun pada akhirnya dapat dipukul mundur Portugis. [2]

---

1 Wawancara dengan Tabrani, 20 Agustus 2021.

2 Wawancara dengan Tabrani, 20 Agustus 2021.

Pada abad ke-16 pelabuhan Demak menjadi *feeder point* atau pelabuhan pengumpul sekaligus pengumpan yang menjadi bagian penting dari jalur rempah dan rute pelayaran internasional, yang melewati laut Jawa (Lapian, 2008 dan Tiele, 1880). Kapal-kapal dari Gujarat-India, Arab, Tiongkok, Parsi, Champa, dan negara lain datang silih berganti untuk mengangkut dan membongkar muatan. Banyak kapal-kapal besar dengan kapasitas muatan hingga 4000 ton yang kerap singgah di pelabuhan Jepara ketika melitas di perairan Jawa (Roelofsz, 2016: 154).

Pelabuhan penting Kerajaan Demak ini berstatus sebagai pelabuhan pengumpan karena produk rempah-rembah yang diperdagangkan, baik untuk kebutuhan dalam negeri maupun yang diekspor ke luar negeri merupakan produk perdagangan yang didatangkan dari wilayah barat (Banten dan Sumatera, khususnya Palembang) dan wilayah bagian timur, dari Hitu dan kepulauan Maluku. Sedangkan produk andalan Demak adalah beras, kayu jati, garam, dan hasil bumi lainnya seperti palawija dan umbi-umbian (*bolo pendem*).

Jadi, pelabuhan tidak hanya berfungsi sebagai tempat menimbun dan mendatangkan stok dalam berbagai barang-barang kebutuhan (arus masuk dan keluar barang dagangan). Namun, tidak dapat dinafikan bahwa pelabuhan juga sentral kegiatan para aktor yang terlibat dalam aktivitas perdagangan maupun pelayaran (Lapian, 2008: 96-97), serta kegiatan-kegiatan lain di luar urusan bisnis seperti dakwah, pertukaran gagasan dan pencari ilmu pengetahuan bahkan persinggungan gaya hidup dari beragam suku bangsa dengan perbedaan karakter dan lapisan sosial (plural).

Bandar dan Kosmopolitanisme Islam

Bandar adalah ruang sosial yang kompleks, penuh warna warni pranata-pranata kebudayaan dan senantiasa cair. Penduduk yang mendiami bandar pada umumnya sangat beragam. Mereka berasal dari berbagai kalangan dan tempat di Jawa, maupun pendatang dari luar daerah seperti Makasar, Madura, Melayu bahkan dari beberapa negara luar seperti Cina, India, Champa, Arab, Persia, Istambul dll.

Secara sosiologis, bandar pelabuhan seperti halnya sarana jejaring kerja relasional untuk kesinambungan dagang maupun hubungan-hubungan kekerabatan. Masing-masing pihak antar penguasa bandar dapat bekerjasama saling menguntungkan dalam pertukaran komoditas andalan (ekspor-impor) seperti hubungan dagang antara pemerintahan Demak dengan Palembang. Bahkan relasi keduanya terbangun sebelumnya karena jejaring intelektual dan spiritual semenjak para aktor yang terlibat di dalamnya telah bersama-sama menjalani pendidikan pesantren di Ampel Denta, demikian yang diceritakan "Babad Demak Pesisiran" pada pupuh ke-5 (Asmarandana) dalam tembang 64-65.

Orang Jawa, seperti yang sekarang bermukim di wilayah Demak, Jepara, Kudus dan daerah sekitar pantura sampai sekarang menyebut bandar dengan

istilah *kutho*, sebagaimana menurut arti dalam bahasa Parsi, yaitu kota. Kota lama di kawasan pesisir yang lebih dikenal dengan nama bandar dicirikan berdirinya kampung Kauman dan Pecinan. Sebutan *Kauman* menunjukkan bahwa di kampung tersebut banyak dihuni oleh penduduk Muslim yang umumnya taat beragama, terutama golongan para *sayyid* (keturunan Rasullah saw). Sementara di kampung *Pecinan*, pada umumnya penduduk dominan dari kalangan warga keturunan Tionghoa, bisa juga asal negeri Champa dan Vietnam atau negeri Indocina yang hampir memiliki kesamaan ras dan budaya.

Oleh karena itu penduduk di luar kampung *Kauman* yang hendak bepergian ke tempat tersebut diistilahkan "*arep lungo kutho*" (mau pergi ke kota). Kampung *Kauman* dan *Pecinan* selalu dalam area yang bertetangga. Masing-masing ditandai bangunan masjid dan klenteng. Selain berdiri tempat ibadah, di bandar juga ditandai adanya pasar rakyat sebagai pusat perekonomian dan perdagangan.

Meskipun berbeda etnis tidak sedikit pula dari kalangan penduduk pribumi (lokal) yang membangun rumah berdekatan dengan kedua kampung yang menjadi ciri khas bandar tersebut. Kenyataan ini membuktikan bahwa lanskap bandar mencerminkan formasi sosial yang beragam (plural). Berdasarkan toponim desa yang ada di bandar dapat dijelaskan unsur-unsur yang terlibat dalam kontak sosial maupun kontak budaya.

Gambaran mengenai budaya kosmopolitanisme bandar selitas dapat dipaparkan lewat sejarah pemerintahan dan kondisi penduduk Jepara di masa Ratu Kalinyamat (1549-1579 M). Berdasarkan cerita rakyat Jepara diperoleh keterangan bahwa Ratu Kalinyamat dengan nama lahir Retno Kencono adalah putri Sultan Trenggona pemimpin Kesultanan Demak III. Di masa itu Jepara merupakan bagian penting dari dinasti Demak Bintoro, namun dalam urusan kepemimpinan diwarisi oleh putrinya, Ratu Kalinyamat. Menurut sejarah kepemimpinan di Jepara, ternyata terdapat dua orang asing yang bukan dari keluarga kerajaan Demak namun memegang peranan penting dalam tapuk pemerintahannya.

Tokoh pertama yaitu Sultan Hadirin, suami Ratu Kalinyamat. Sultan Hadirin memiliki nama asli Raden Toyib. Diduga dia seorang ningrat dari keluarga kerajaan di Aceh. Nama ayah R. Toyib bernama Sultan Ali Muhayat Syah. Setelah kawin dengan pemegang otoritas di Jepara. Pada tahun 1536 beliau ditunjuk pengusa Demak III sebagai pemimpin Jepara, yang berperan penting dalam mengendalikan jalannya pemerintahan, termasuk memantau urusan perdagangan dan pelayaran di pelabuhan yang waktu itu sedang mengalami kemajuan yang cukup pesat. Tentu saja dalam menjalankan roda pemerintahan ia tetap didampingi sang istri tercinta.[3]

Masih menurut cerita lokal, orang kedua dari bangsa asing yang memiliki kedudukan penting dalam pemerintahan Jepara adalah Cie Hui Gwan, putra asal

---

3 Dalam buku yang diterbitkan Pemerintah daerah Jepara (1988), "Sejarah Dan Hari Jadi Jepara", bahwa kisah asal muasal kedatangan Pangeran Hadirin ditampilkan dua versi cerita rakyat yang berbeda.

Champa yang diberi gelar *Patih Singgung Badar Duwur* (Ahli Pemahat Batu). Sebelum datang ke Jepara, seorang Muslim asal Champa ini telah diakui sebagai orang tua angkat Raden Toyib sewaktu beliau mengembara di negeri Champa selama 4.5 tahun. Ketika Raden Toyib diangkat sebagai pemimpin Jepara dan bergelar Sultan Hadirin, kemudian ia diminta pemimpin Jepara dan istrinya menjadi penasehat pemerintahan dan dipercaya dalam urusan pembangunan.

Selama berkarir di Jepara Cie juga dipercaya untuk memimpin pembangunan masjid Mantingan. Ketika melaksanakan pembangunan masjid dia mendatangkan hiasan batu ukir untuk dipasang di dinding masjid. Selain itu Cie juga mengajari para penduduk sekitar untuk membuat karya batu ukir dengan mencontoh replika batu ukir yang dibawa dari negeri Champa, sehingga penduduk Desa Mantingan akhirnya mampu membuat produk seni kriya yang indah seperti contoh yang diajarkan oleh kepala tukang pemabangunan masjid tersebut.

Dua kisah orang asing yang berstatus sebagai warga pendatang namun di kemudian waktu dapat diterima dengan baik sebagai pemimpin rakyat Jepara mencerminkan sikap kerahmahtamahan yang ditunjukan masyarakat Jepara. Lazim ditemui cerita orang Jawa dan Nusantara pada umumnya, dengan bersikap ramah dan terbuka terhadap orang luar ketika yang bersangkutan tidak mendatangkan masalah bagi diri dan kerabatnya. Kadang keramah-tamahan tersebut ditunjukan dengan meletakan perabot kendi (tempat minum dari gerabah) di depat rumah supaya airnya dapat dinikmati para pejalan kaki atau musafir yang sedang lewat.

Sebagai kota bandar, di Jepara seperti halnya di kota-kota bandar lain seperti Demak, Semarang, Kudus, Juwana dan Lasem, dll tidak sedikit dari suku bangsa (etnis) lain yang tinggal dan menetap sampai kawin-mawin dengan penduduk lokal (pribumi Jawa), bahkan sampai beranak-pinak hingga turun-temurun ke generasi selanjutnya. Dan tidak mudah untuk melacak keaslian suatu ras dan etnis tertentu yang belum tercampur dengan gen lainnya.

Tabel: Contoh Toponim Yang Dikenali Dalam Ruang Sosial Bandar di Era Demak

No.	Nama Toponim Desa	Keterangan
1.	Pakojan, Pecinan, Kauman	Nama tempat yang memiliki keterikatan sejarah dengan suku bangsa luar/asing dan komunitas agamawan/rohaniawan (maulana/ syaikh)
2.	Jogoloyo, Kajeksan, Mar-botan, Penghulu, Demangan dan Paduraksan	Nama tempat yang sejarah masa lalunya terikat dengan tugas dan pekerjaan para pejabat pemerintah kerajaan/keraton

3.	Sampangan, Pejalan, Pandean, Sayangan, Singgungan,	Nama tempat yang memiliki keterkaitan sejarah dengan profesi; bidang bangunan, tukang besi dan seni
4.	Demakan, Damaran, Bugisan, Menduran	Nama tempat yang ada keterkaitan dengan daerah asal muasal tokoh sebelum tinggal di tempat tersebut
5.	Peguron, Beguron, Tajuk	Nama tempat yang sejarahnya dulu terkait dengan kegiatan pengajaran dan pendidikan
6.	Tanjung Karang, Tanjung Puro, Ujung Batu	Nama tempat yang merujuk pada sejarah bangunan pelabuhan di bandar
7.	Daratan, Labuan	Nama tempat yang menunjuk di mana kapal-kapal dan perahu dulu mendarat

Sumber: Diolah berdasarkan Rahardjo dan Ramelan (1997) dan Ambary, dkk. (1977), dan ditambahkan data lapangan, 2021.

Merupakan gambaran dari realitas sosial yang mapan, hingga ratusan tahun silam telah berlangsung pembauran antara penduduk pribumi dengan suku bangsa pendatang yang membuat begitu sukarnya untuk mengenali asal usul keturunan warga bandar yang sudah melakukan perkawinan antar etnis.

Sekiranya untuk sekarang ini yang dapat dibuat pedoman bahwa di bandar pelabuhan telah ada kemajemukan etnis dari berbagai asal suku bangsa adalah kenyataan toponimi kampung lama yang masih tersisa pada saat ini. Seperti kampung Kauman, Pecinan, Pekojan, dan Damaran yang ada Kudus dan Semarang (*lihat*, Ambary, dkk. 1977 dan Rukayah, dkk., 2018), cukup menjadi bukti dan dapat dikenali formasi sosial dan golongan masyarakatnya. Di Semarang masih bisa ditemui pula kampung Melayu. Di bekas bandar Juwana masih dikenal kampung *Penci'an* di Desa Bumirejo Juwana. Sebuah nama kampung yang dulunya dinisbatkan para kaum Encik, warga pendatang dari negeri Arab atau bangsa asal Timur Tengah pada umumnya.

Sedangkan di Jepara terdapat nama Desa Siripan, yang menurut cerita lokal dulu dikenal sebagai pemukiman kaum *Syarif*, warga pedatang yang masih keturunan Rasulullah Saw. Di Lasem, orang-orang asal Makasar dan Sulawesi dapat dikenali melalui toponimi kampung Bugisan yang ada di Desa Dasun Lasem. Menurut

informasi kalangan penduduk setempat, kampung Bugisan Dasun dibangun oleh orang-orang suku Bugis dari Sulawesi yang patut diduga para pekerja galangan kapal Lasem. Ketika pabrik galangan kapal Lasem masih jaya, pemilik galangan banyak mendatangkan para tukang kayu spesialis pembuat kapal dari Bugis karena dinilai sangat pandai membuat kapal Pinisi yang terkenal tangguh mengelilingi samudera.[4]

Berbeda dengan toponimi Lasem, orang-orang asal Sulawesi di Jepara dapat dikenali melalui nama lokasi kuburnya. Di Desa Krapyak Kecamatan Tahunan Jepara misalnya, terdapat sebuah makam keramat yang dikenal penduduk sekitar sebagai makam Daeng. Penduduk setempat menduga orang-orang Daeng ini adalah anggota pasukan perang Pati Unus yang ikut menyerang Malaka pada tahun 1512. Pemakaman Daeng dikenal sebagai salah satu makam tua dan dikeramatkan di Jepara. Di tempat keramat ini banyak juga situs makam tua yang nisannya terdapat simbol surya Majapihit dan bertuliskan huruf Arab. Beberapa di antaranya diyakini sebagai *sayyid* yang semasa hidupnya telah berdakwah dan berjasa pada pemerintah Kerajaan Majapahit sehingga mendapatkan pengakuan dari kerajaan. Sebagai bentuk tanda jasa di nisannya diberikan inskripsi khusus (lambang surya) Majapahit. [5]

Dari paparan di atas, sesungguhnya dapat dipahami sekiranya para penduduk lokal yang telah lama mendiami di bandar-bandar Nusantara sejak dulu sudah dikenal ramah untuk menerima para pendatang (suku bangsa lain), dan atau bangsa-bangsa asing dari berbagai belahan dunia untuk hidup bersama. Bahkan satu sama lain dapat membaur dan bersinergi sehingga berdampak pada kehidupan bandar yang dinamis.

Berangkat dari toponim-toponim yang masih dapat dikenali di beberapa kota bandar di atas patut diduga ciri khas kosmopolitanisme yang ada di bandar adalah kemajemukan warganya. Corak pluralitas masyarakat terbentuk dari beragam asal-usul suku bangsa beserta latar belakang kebudayaannya. Dalam keberagaman itu mereka dapat menjaga kerukunan bersama di samping saling menjalin kontak budaya. Menjaga hidup selaras sesama warga bandar. Dari segi perbedaan yang ada kehidupan di bandar terasa lebih dinamis di banding di daerah-daerah luar bandar seperti di kawasan pedalaman.

Selain karena berpegang pada nilai rukun, kehidupan di bandar juga dapat diduga kuat memegang nilai etik *tepa selira*, sehingga satu sama lain meskipun saling berbeda mereka tetap bisa menjaga kerukunan dan hidup bersama. *Tepa seliro* adalah nilai yang menyangkut soal perasaan individu sehingga yang bersangkutan

---

4 Wawancara dengan budayawan Lasem (Yon Suprayogo), 10 September 2021. Sejak kapan kampung Bugisan itu mulia ada di Lasem diperlukan penulusuran data lebih jauh supaya argumentasi akademis memiliki prinsip historis yang dapat dipercaya.

5 Wawancara dengan Ustadz Abdul Qodir Al-Farisi (juru kunci makam) Daeng Krapyak, 19 September 2021.

dapat menerima perbedaan dan mampu menjaga perasaan orang lain yang berbeda dengan dirinya.[6]

Belum ditemukannya bukti-bukti pertentangan dan permusuhan yang hebat di antara pola hidup ketetanggaan masing-masing suku bangsa di bandar-bandar di masa lalu, dapat dikatakan bahwa kondisi keserasian sosial atau kerukunan warga dapat dijaga dengan baik. Kerukunan warga bandar yang dilandasi nilai *tepo selira* membuktikan toleransi telah menjadi pilahan sikap untuk membagun kohesivitas sosial di antara mereka.

Dalam struktur sosial Jawa, menjadikan acuan etis pada nilai *tepo sliro*, rukun dan selaras (*harmony*) merupakan pedoman hidup (*way of life*) dan prinsipil. Nilai-nilai luhur tersebut cerminan etika sosial Jawa yang menjadi acuan hidup dan kehidupannya bersama orang lain. Karena itu pula keselarasan dalam masyarakat, alam sekitar dan alam gaib bernilai sangat tinggi bagi mereka. Tanda lahir keselarasan yaitu tiadanya saling tersinggung, konflik terbuka, dan tiadanya keresahan di hati orang Jawa. Di sini perlu menjaga perasaan, supaya hatinya terasa *adem-ayem*, *tentrem* dan damai. Dengan memandang hakekat hidup adalah harmoni maka perlu dilandasi sikap *rukun*, *tepo seliro* serta *andap-asor* (rendah hati), *empan ing papan* (tahu dan mampu menempatkan penampilan diri dengan baik), toleran diutamakan dalam mengambil suatu keputusan, dan menentukan tindakannya atas orang lain (Suseno, 1985: 60-70).

Selain merujuk pada etika sosial Jawa, menurut Franz Magnis Suseno (1985), dalam kelazimannya, orang Jawa mengajukan dua tuntutan dasar bagi tiap-tiap anggota komunitas, yaitu agar setiap orang diakui dan dihormati sesuai dengan kedudukannya (hirarkis), dan agar semua orang selalu membawa tindakannya yaitu *tindak-tanduk* penuh sopan-santun dengan mengedepankan sikap rukun dan *andap asor* terhadap orang lain. Seperti mampu bersikap *nguwongke uwong* (memanusiakan manusia). Barangkali karena didasari nilai-nilai dan etika sosial Jawa, yakni keramahtamahan penduduk Jawa dapat menarik para kaum pendatang; orang *sebrang* dan asing (lian) merasa menjadi pribumi. Mereka tidak lagi merasa terganggu untuk menetap di bandar, karena penerimaan yang penuh bersahabat dan keramahan yang diberikan.

Bagi orang Jawa, nilai-nilai kebatinan yang dipedomani dalam hidup bersama yaitu melakukan usaha dalam menjaga harmoni, atau menghindari konflik dengan orang lain, baik dalam dimensi hirarkis maupun dalam dimensi komunal (Mulder, 1984: 64). Demikian untuk orang Jawa diakui menjadi bagian penting dari 'alam' kebatinan manusia Jawa.

Terdapat bukti lain yang amat mudah dijumpai adanya toleransi di lingkungan bandar yang sejak dulu hingga sekarang masih berlangsung yaitu letak bangunan masjid yang menjadi identitas kampung Kauman biasanya jaraknya tidak terlalu

---

6 Wawancara dengan Kiai Taslim Kudus, 12 Agustus 2021.

jauh dengan bangunan klenteng yang menjadi simbol budaya Tionghoa di Kampung Pecinan. Di kampung Kauman biasanya *trah* keluarga etnis Arab nampak menonjol disertai kebudayaan yang menjadi ciri khas keislamannya. Begitupun yang dijumpai pada kampung Pecinan pernak pernik budaya Tionghoa adalah penanda identitas sosial yang masih tetap dilestarikan sebagai warisan leluhur.[7]

Pada peristiwa penting di hari-hari keagamaan, masih sering diadakan pertujukan warna-warni budaya daerah yang menunjukan unsur-unsur keragaman etnis, tentu saja tidak terlepas dengan unsur-unsur lokalitas misalnya dari sajian kuliner dan pegelaran seni budaya. Sangat masuk akal kalau sintesa budaya ataupun akulturasi nampak jelas pada upacara adat *Muludan* dan atau pada gelaran tradisi Liang-Liong yang berlangsung di Lasem, pertunjukan tradisi *Dukderan* di Semarang dan perayaan lain di bekas-bekas bandar Jawa lainnya.

Meskipun masih sering digunakan istilah penduduk pribumi tentu saja pernyataan tersebut patut dipersangsikan pula. Dapat dimaklumi kalau di lingkungan warga bandar untuk menemukan faktanya tidak begitu mudah sebagai penduduk asli. Apalagi di masa Indonesia modern tidak mudah dibuktikan ada orang kelahiran Jawa pesisiran yang benar-benar murni berasal dari satu gen tunggal (Jawa), --tanpa ada percampuran gen dari etnis lain rasa-rasanya mustahil. Adanya gelombang migrasi dari berbagai suku bangsa sejak ribuan tahun silam tentu akan mempengaruhi percampuran genetika penduduk pribumi Jawa.

Seiring perjalanan waktu di antara masing-masing suku bangsa yang berda-beda di lingkungan sosial bandar sangat masuk akal kalau telah mengalami percampuran gen melalui "kawin silang" walaupun tidak berlangsung masif. Karena tidak mustahil dari lingkungan sosial yang plural lazim terjadi perkawinan beda etnis, lebih-lebih pada masa peralihan (prakolonial) yang belum diterapkannya peraturan yang ketat dalam pranata perkawinan sebagaimana terjadi pada era sekarang.

Menjadi bagian dari pusat keramain bandar, bangunan pasar rakyat yang berada di wilayah kekuasaan Demak secara geografis letaknya tidak jauh dengan pelabuhan dan sungai. Moda transportasi air menjadi penunjang utama untuk kelancaran perdagangan. Sekedar ilustrasi bahwa keberadaan pasar di bandar Demak terletak tidak terlalu jauh dari aliran sungai Tuntang, dan juga berdekatan dengan aliran sungai Lusi. Pasar di bandar Kudus ditopang oleh pelabuhan sungai Gesing yang jaraknya beberapa langkah dari pusat peradaban Menara Kudus. Sedangkan pasar Jepara hanya berjarak kurang dari 20 meter dari aliran kali Wiso yang muaranya ke laut Jawa. Pada muara sungai itu dibangun pelabuhan Ujung Batu yang sekarang masih berfungsi meskipun banyaknya kapal yang berlabuh tidak seperti dulu di zaman pemerintahan Ratu Kalinyamat. Tome Pires menyebut bandar Jepara sebagai kunci bagi seluruh Jawa mengingat posisinya di puncak dan di tengah Pulau Jawa. Di mana jarak antara pelabuhan Jepara dengan Cirebon sama

7 Wawancara dengan Tabroni (sejarawan Jepara, 23 Agustus 2021.

dengan jaraknya dengan pelabuhan Gresik (Cortesao, 2018: 230).

Sebagai pusat perdagangan dan ekonomi pada umumnya penduduk bandar bekerja di sektor perdagangan, jasa dan industri skala rumah tangga (*home industry*). Pusat perdagangan bertempat di sekitar kampung Kauman dan Pecinan. Biasanya sangat dekat dengan alun-alun kota dan pusat pemerintahan. Bersamaan penataan formasi sosial bandar warga komunitas tetap menjaga kehidupan harmonis, sudah barang tentu tetap dipegangi bersama suatu nilai hidup rukun dan selaras. Bagi masyarakat Jawa nilai sosial (rukun) diakui sebagai prinsip dasar dalam menjalani kehidupan bersama selain nilai *tepo seliro.*

Seiring meningkatnya volume perdagangan dan pelayaran di masa peralihan (Hindu-Budha ke Islam) di kota-kota bandar di Jawa telah terbentuk lapisan elite sosial Muslim yang telah menggeser peran penting elite sebelumnya (*Lihat*, De Graft dan Pigeaud, 1986:24). Golongan atas terdiri dari kaum rohaniawan atau ulama (maulana) dan golongan elite yang berperan penting dalam perekonomian maritim. Mereka kebanyakan berasal dari kalangan pedagang dan para pelaut yang menguasai bidang ekonomi. Kelompok elite baru yang kian mendominasi kehidupan bandar ini memegang peranan penting dalam penyebaran misi Islam. Pada waktu itu para *muballigh* awal yang dikenal dengan Walisongo adalah golongan rohaniawan (ulama) yang memiliki otoritas keagamaan dan pengaruh luas di bandar-bandar Jawa dan masyarakat pada umumnya.

Oleh karena itu, patut diduga perkembangan kekuasaan Demak berikut otoritas politik yang dimiliki sejak awal berdirinya selain karena dukungan para rohaniawan dan intelektual bandar (Walisonggo) karena ditentukan pula adanya faktor jaringan kekerabatan. Juga tak kalah penting lagi dukungan para elite Muslim baik dari kalangan pedagang maupun elit politik yang telah menyebar sebelumnya di bandar-bandar Jawa tersebut, seperti dari bandar Surabaya, Gresik, Tuban, Jepara dan Lasem.

Menempatkan Jawa sebagai persilangan budaya dengan latar sejarah dan kebudayaan Nusantara pada gilirannya membentuk karakter masyarakat kepulauan yang berciri toleran terhadap kebudayaan lokal, dan adaptif terhadap pengaruh budaya luar (*lihat*, Lombard, 2005). Seperti halnya datangnya ajaran Hindu-Budha pada masa sebelumnya, kemudian masuk agama Islam dan dapat diterima penduduk Jawa bukan dengan cara penaklukkan dan bukan karena oposisi elite, namun sangat mungkin melalui patronase di kalangan elite (Ricklefs, 1989: 76). Patronase menjadi bagian dari strategi struktural dalam dakwah Islam, tanpa meninggalkan dakwah kultural misalnya melalui pagelaran seni wayang kulit dan tembang-tembang mocopat yang banyak diperankan Sunan Kalijaga. Sehingga pada kisaran abad ke-14–16 M, dan pasca runtuhnya imperium Hindu-Majapahit dakwah Islam menyebar hampir ke seluruh kepulauan Nusantara yang relatif berjalan baik, damai dan berlangsung semakin masif menjangkau kawasan pedalaman dan kepulauan (Madjid, 1992).

Di ruang bandar, lantaran intensitas kontak budaya dalam situasi yang cair disertai beragam aktivitas sosial di dalamnya merupakan faktor utama dan mendorong perkembangan bandar-bandar di Jawa. Percaturan ragam kebudayaan serta relasi multietnis pada gilirannya tidak sekedar membentuk formasi ruang-ruang sosial yang polanya majemuk, tapi melahirkan pula suatu corak kebudayaan kosmopolitan yang mempengaruhi sendi-sendi masyarakat Jawa di pesisiran. Jadi, apa yang berkembang dalam kebudayaan pesantren tidak bisa menafikan sumbangan kosmopolitanisme yang sejak awal telah berkembang di lingkungan bandar pesisiran (*lihat*, Madjid, 2004: 13-14).

Pola kehidupan di bandar-bandar yang bertipikal majemuk tadi dengan mudah dapat ditemukan toponim historisnya seperti nama kampung yang masih ada sekarang, misalnya; komunitas Tionghoa, komunitas Arab, komunitas India-Gujarat dan orang *sabrang* (orang-orang dari etnis luar Jawa), --yang hidup bertetangga dengan orang Jawa. Dengan kata lain di sekitar area bandar pelabuhan mudah ditemukan kampung Bugisan, Meduran, Damaran, Pecinan, Pekojan, Kauman dan lain-lain. Bahkan tak bisa dihindari di antara dari keturunan masing-masing telah melakukan kawin-mawin sehingga menurunkan generasi campuran yang tidak mudah lagi dikenali asal-usul etnis utamanya. Generasi campuran tersebut oleh penduduk pesisir Lasem dinamakan generasi *ampyang* (Hadi, 2020).

Terbentuknya relasi sosial antaretnis yang luas dan cair ternyata memberi sumbangan berharga bagi integrasi Indonesia melalui penggunaan *lingua franca*, sebagai perantara komunikasi efektif yang mampu menjembatani keragaman bangsa Indonesia. Penggunaan bahasa Melayu 'pasar' sebagai *lingua franca* memiliki akar dari bahasa yang berkembang di Riau kepulauan dan menyebar luas ke seluruh Nusantara terutama melalui jalur perdagangan dan bandar-pelabuhan (Nugroho, 2016:4). Pada abad-abad menjelang kedatangan bangsa Barat, Bahasa Melayu "standar" lazim digunakan sebagai bahasa akademis karena sebagian besar ulama Nusantara menuliskan pemikiran keagamaan dengan huruf *pegon*, yaitu aksara Arab yang berbahasakan Melayu. Tidak sedikit teks-teks keagamaan yang dipelajari di pesantren-pesantren Nusantara ditulis menggunakan aksara pegon dan berbahasa Melayu di samping menggunakan bahsa Arab dan bahasa daerah (lokal).

Ciri lain dari pola kehidupan di bandar dan wilayah pesisir pada umumnya adalah kuatnya iklim usaha, kewirausahaan, atau kepialangan. Dari sini pula kemudian dikenal istilah broker (*makelar*; Jawa), yang lazim berkaitan transaksi barang, dan bukan tidak mungkin kepiawaian dalam transaksi budaya seperti yang dimiliki seorang kiai pesantren dalam mengawal perubahan di masyarakat. Perdagangan maupun kepialangan adalah aktivitas dan usaha penting dalam aktivitas ekonomi pesisir. Dalam tata kelola pasar tradisional itu para pedagang perantara memegang peranan penting sirkulasi arus barang dari jumlah stok barang di bandar dan alur penyebarannya ke pasar-pasar desa di daerah pedalaman.

Di masa lalu pelabuhan dan pasar rakyat dalam satu pola jaringan bandar

adalah titik sentral perekonomian yang terbuka, bebas dan bersaing secara sehat. Sepertinya sebelum kedatangan negara-negara Barat di Nusantara persaingan ekonomi di bandar-bandar yang terkoneksi di jalur rempah Nusantara berjalan secara alamiah dan "nir-monopoli" oleh bangsa manapun sehingga dapat dihindari eksploitasi model penjajahan. Prinsipnya adalah, kalau laut dipahami sebagai wahana bersama secara universal, siapapun boleh terlibat aktif secara terbuka dalam kegiatan perdagangan dan bisnis.[8]

Wilayah pantai utara Jawa seperti Demak, Semarang, Jepara, Juwana, Pati, dan Lasem misalnya memiliki lahan penyangga yang memproduksi banyak komoditas ekspor dari hasil pertanian dan perkebunan. Komoditas ekspor ini sekaligus ditopang dari wilayah pedalaman (*hinterland*) dengan mengaktifkan moda transportasi sungai dari hilir menuju hulu atau bandar muara sungai. Di era kekuasaan Demak, sungai Serang dan Tuntang adalah urat nadi bisnis dan perdagangan yang memiliki peranan penting dalam perekonomian kerajaan, terutama untuk mengangkut produk-produk pertanian, perkebunan dan perhutanan dari wilayah hulu seperti Jipang, Pengging, Pajang dan Mataram.

Berbeda dengan para pendatang dari Eropa, kedatangan mereka ke bandar-bandar di Nusantara sebenarnya punya niatan menggunakan perang sebagai alat untuk berdagang dan penguasaan (Reid, 2019:298), sehingga mereka lebih bernafsu untuk menopoli dalam setiap perdagangan. Ketika berdangang mereka tidak peduli mengembangkan jejaring kerja dengan sesama pedagang lainnya meskipun sama-sama dari daratan Eropa, demi mendapatkan untung bersama-sama serta menghindari persaingan keras yang acapkali menimbulkan konflik atau peperangan. Karena dorongan nafsu memonopoli itulah yang mendasari bangsa Portugis menguasai bandar Malaka pada tahun 1511. Inilah bentuk penjajahan Eropa yang sebenarnya ditentang oleh Demak di bawah pemimpin perang Pati Unus di tahun 1512. Sikap patriotik ini di kemudian hari dilanjutkan Ratu Kalinyamat, penguasa perempuan Jepara.

Tidak seperti halnya perilaku pedagang Eropa, para golongan elite bandar (Muslim) yang datang dari negeri manca seperti Arab, Parsi, Gujarat, Champa, Cina dll pada umumnya berprofesi sebagai pedagang dan menggiatkan dakwah. Setelah mereka mengalami kemajuan ekonomi status sosialnya menggeser dominasi elite sebelumnya di bandar (De Graft dan Pigeaud, 1986:24). Meski demikian pada umumnya mereka tetap berdagang sembari menyebarkan ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat.

Berdasarkan cerita rakyat Jepara, sekitar abad 16 ada seorang pedagang asal Persia bernama Syaikh Amad Yasin atau yang dikenal Ki Ageng Bangsri yang berprofesi sebagai pedagang keliling ke daerah-daerah kekuasaan Demak sambil berdakwah. Makamnya yang dekat dengan Ibukota Kecamatan Bangsi di Jepara sekarang banyak diziarahi dan diadakan peringatan *haul* setiap tahun

8 Wawancara dengan Tabrani (sejarawan Jepara), 24 Agustus 2021.

oleh penduduk setempat. Sama halnya yang dilakukan oleh Kiai Telingsing (The Ling Sing) intelektual asal Cina yang mendirikan peguron atau pesantren di Desa Sunggingan Kudus. Masyarakat Kudus bahkan meyakini bahwa Kiai Telingsing ini merupakan salah satu guru dari Sunan Kudus. Wali dari Tiongkok ini diketahui berjuang bersama-sama dengan sang guru spiritual Kudus (Sayid Ja'far Shodik) dalam menyebarkan risalah Islam sejak masa awal yang berhasil diikuti warga mayoritas di Kudus (Lomrbard, 2020: 256-257). Kiai Telingsing tidak hanya mengajar ngaji di masyarakat Kudus, beliau juga mengajarkan seni ukir *gebyok* (papan kayu rumah) yang disebut *sungging*.

Dari bandar Kudus pada paruh pertama abad 16, seorang pendakwah yang diduga pernah *nyantri* di pengajian *tajuk* Sunan Kudus, Syaikh Ibrahim berkelana ke daerah pedalaman Sumatera (Nagari Sumpur Kudus) untuk berdakwah dengan mengajari penduduk setempat cara bercocok tanam yang baik. Sebelum masuk Nagari Sumpur Kudus beliau terlebih dahulu untuk beberapa lama berdakwah di Palembang. Selanjutnya masuk ke daerah pedalaman dengan menelusuri sungai. Kemudian ulama asal Jawa ini menetap di Sumpur Kudus sampai akhir hayatnya. Pada abad 16 Sumpur Kudus disebut daerah di pedalaman Sumatera yang pertamakali telah menerima Islam. Berdasarkan cerita tutur (*oral history*) beliau diyakini masyarakat setempat sebagai pendakwah pertama yang mengenalkan ajaran Islam, dan dikabarkan telah mempengaruhi Raja Ibadat sebagai penguasa setempat yang akhirnya mau menerima risalah baginda Rasul saw. Sebagai daerah yang telah menganut agama Islam bahkan pernah menjadi pusat studi keislaman maka sangat beralasan kalau nagari yang subur ini kemudian dikenal dengan Makkah Darek (Zubir dan Rismadona, 2014:3).

Di sekitar bandar Lasem, selain dikenal seorang tokoh kharismatik Mbah Sambu alias Syaih Abdurrahman Basyaiban yang menurunkan kiai-kiai di Lasem, dan semasa hidupnya menjadi penasehat penguasa Lasem Tejakusumo I. Sebelum masa itu, yakni pada awal abad 16 ada tokoh spiritual asal Sumpur Kudus Sumatera bernama Sultan Mahmud Minangkabawi telah berdawah di pemerintahan bekas vasal Majapahit tersebut. Sultan Mahmud adalah salah seorang putra seorang Raja Ibadat yang bergelar Raja Pandito III. Menurut kronik Lasem, kepergian Sultan Mahmud ke Lasem dalam rangka mendalami spiritual kepada Maulana Mahdum Ibrahim (Sunan Bonang).

Namun, selesai berguru dengan Sunan Bonang putra Sumpur Kudus ini justru malah berketetapan hati bersama keluarganya ingin tinggal di wilayah Lasem. Di sana beliau terus menularkan ilmunya kepada penduduk sekitar. Hingga sekarang jejak perjuangan dan dakwah beliau diteruskan para keturunannya yang banyak mengasuh pesantren di kota Lasem dan sekitarnya. Salah satu pesantren yang populer dan diasuh *dzurriyah* Mbah Jejeruk yaitu pesantren Al-Hidayat Lasem yang didirikan oleh KH. Maksum Ahmad. Mbah Maksum adalah salah satu tokoh dari tiga tokoh ulama asal Lasem yang ikut membidani lahirnya *jam'iyah* Nahdlatu

Ulama.[9]

Berkat jasa Sultan Mahmud dalam pengabdian dan menyebarkan syiar Islam makam beliau yang berada di perbatasan Desa Bonang dan Sriombo (Lasem) selalu ramai diziarahi masyarakat dan diperingati pada setiap tanggal haulnya demi mengenang akan jasa-jasanya. Penduduk Lasem mengenal beliau dengan *lakob* Mbah Jejeruk.

Jaringan Spiritual dan Nasab Ke-kiyai-an

Jaringan spiritual dan intelektual terbangun tidak hanya karena faktor hubungan guru-murid (Azra, 2005), melainkan ada pula terbentuk karena faktor perdagangan dan faktor jalinan kekerabatan yang telah terbangun sebelumnya. Misalnya keberhasilan penyebaran Islam di Nusantara terutama di Jawa oleh para muballigh awal (Walisongo) sebenarnya tidak lepas karena faktor ikatan kekerabatan yang kuat dari *dzurriyah* Syaikh Ibrahim Asmoro Qadhi dan Syaikh Jumadil Qubra (*lihat*, Ridin Sofwan, dkk., 2004: 77). Dari keturunan dua tokoh ulama tadi selanjutnya konsolidasi dakwah diperkuat generasi kedua, dengan munculnya Raden Rahmatullah (Sunan Ampel) yang mempelopori pendidikan pesantren di Surabaya. Para alumni pesantren Ampel Denta kemudian menyebar ke seluruh pelosok tanah Jawa, utamanya mereka yang bermukim di bandar dan daerah-daerah pesisir pantai. Di tempat-tempat strategis dalam lintasan jalur perdagangan Jawa (baca; jalur rempah) di mana mereka mengabdi, para santri meneruskan perjuangan sang guru sejati, turut mendirikan pesantren di samping melakukan pemberdayaan kepada masyarakat (*lihat*, Fadl, 1994).

Dapat dikatakan bahwa para pelopor pendirian lembaga pendidikan atau pranata pesantren selain maulana adalah para saudagar Muslim. Konon dari kalangan mereka banyak saudagar besar dan memegang otoritas agama maupun politik, sehingga berperan dalam mengatur otonomi pemerintahan di bandar seperti halnya Raden Fatah, Sunan Kudus dan Sunan Gresik. Mereka, para maulana sekaligus saudagar, dengan kearifan kosmopolitan menjadi muara rujukan masyarakat, berperan sebagai tempat meminta nasehat, dan gilda-ginda dan pondok pesantren menjadi tempat para pencari kearifan (santri) yang datang dari tempat jauh (Madjid, 2004: 13).

Bahkan sebelum menjadi kota (*bandar*: Persi) dari Ibukota Kerajaan Islam pertama yang ramai, pada mulanya Demak merupakan area hutan *Glagah Wangi* (alang-alang berbahu harum) yang dekat dengan Desa Bintoro. Pemukiman baru yang dibuka Raden Patah itu berkat hasil petunjuk gurunya, Sunan Ampel. Desa ini berkembang seiring dengan berdirinya bangunan masjid dan pondok pesantren. Lalu berkembang menjadi daerah yang ramai karena menjadi tujuan para santri yang ingin *ngalap berkah*, mencari ilmu rahasia sejati dalam agama maupun ilmu

---

9 Wawancara dengan Kiai Zaim Ahmad, 15 Agustus 2021.

pengetahuan yang sangat luas. Selain santri-santri yang mukim, banyak pula penduduk luar yang datang hingga diperkirakan mencapai dua puluh ribu jiwa.

Keterangan di atas selaras yang dinukil Ahmad Baso (2018) dari sumbernya, *Babad Cerbon* Br 75b:10 [Pupuh ke-39: Sumekar] berikut:

Wus ing lami sabda Sunan Ampel Gading, sira Patah, wus paryoga [prayoga] dudukuwa,11 mulanga ilmu jati, sun tuduhi, ngulona sira den age [h]. Mangko yen ana alas galaga wangi, aneng kana, caket lan desa Bintara, angurip-urip pasantren, dening dumugi, maring salunta-luntane. Yata Raden Patah lampahe ariri, ngulan lunta, amenggi alas galaga, ingkang ambetipun wangi, ika nuli, den babad dugi padange. Wus dadi kang pamulangen agama suci, wus akathah, kang tumut ing kana, omahomah atawis, omah saking, rong laksa dadi wus rame. Ngadeg Jum'ahhe wus kadi, nanagari, jembar wira agung ulama kang prapta, saking Seberang saking Jawi, abedami, musyawarah kan ilmunne. Wus kasebut ingkang sami angarane, akeh genah aran Pamulangane Demak,12 akeh santri pada ngungsi, wisik jati ning, ilmu kang sagedene.

Lokasi Desa Bintoro yang relatif dekat dengan muara sungai Tuntang dan bibir pantai selat Muria, ketika tahun 1478 Kerajaan Islam Demak berdiri kemudian ditetapkan sebagai Ibukota Kerajaan sekaligus menjadi bandar yang ramai dikunjungi oleh para pelaut asing dan kapal-kapal dagang. Karena faktor lokasi desa yang mudah ditempuh sarana transportasi air dan darat cukup menarik banyak orang untuk mengunjungi Desa Bintoro. Lokasi Demak menjadi daya tarik tersendiri bagi para masyarakat pendatang sehingga berkembang menjadi kota bandar pelabuhan yang maju. Akhirnya, *Glagah Wangi* yang awal mulanya sebagai desa terpencil kemudian semakin ramai oleh para pendatang baru baik yang bertujuan untuk menimba ilmu pengetahuan maupun berdagang dan urusan bisnis lainnya.

Dari aspek fungsional bandar itu tempat penting dan strategis pada awal pertumbuhan Islam di pesisir utara Jawa. Kemajuan di bidang pendidikan dan perdagangan (ekonomi) pada abad peralihan (13-16 M) banyak dipelopori kalangan saudagar Muslim dan rohaniawan yang tinggal di sana. Berbekal kemampuan intelektual dan dukungan ekonomi yang relatif mapan, patut diduga bahwa kalangan elite Muslim mampu memajukan bandar-bandar yang berada di sepanjang jalur perdagangan pesisir utara Jawa karena memiliki keunggulan intelektual maupun ekonomi yang telah mapan.

Pesantren, sebagai lembaga pendidikan indigenous Islam di Nusantara tercatat dalam sejarah didirikan para maulana yang disebut Walisongo. Secara institusional pesantren merupakan bentuk transformasi dari lembaga pendidikan yang telah eksis sebelumnya, yaitu mandala dan paguron. Di era Majapahit, pendidikan mandala dan paguron digunakan para rohaniawan dan pendidik (Brahmana, Resi, Wiku dan Mpu) untuk mengkader para cantrik menjadi calon agamawan dan kesantria kerajaan. Dan di masa Islam mandala bertransformasi menjadi institusi pengajian

keislaman untuk menyiapkan kader ulama dan colon pemimpin masyarakat (Kasdi, 2009).

Tokoh yang pertama kali membangun lembaga pesantren adalah Maulana Malik Ibrahim (w. 822 H/1419 M) di bandar Gresik (Zuhri, 1981: 263). Berikutnya Sunan Ampel, yang mendirikan pesantren di tanah perdikan Ampel Denta Surabaya. Sebuah desa perdikan yang dekat dengan bandar Surabaya (Ujung Galuh). Dalam "*Ahla al-Musamarat Fi Hikayat al-Auliya' al-'Asyrah*", Abi Fadl (1994) menjelaskan, Sunan Ampel banyak mencetak santri yang mengabdikan hidupnya untuk kemaslahatan umat di bandar-bandar pesisir Jawa. Seperti halnya Sunan Giri yang mendirikan pesantren di bukit Giri Gresik. Lokasi pesantrennya tidak jauh dengan pelabuhan Waru Gasik. Murid-murid Sunan Giri tidak hanya berasal dari daerah Gresik dan Jawa pada umumnya, banyak juga santri yang berasal dari Kalimantan, Sulawesi dan dari daerah Timur, seperti Halmahera, Maluku dan Ternate (Tjandarasasmita, 2009: 32; Ricklefs, 2005: 95). Santri-santri asal kepulauan Maluku inilah yang kemudian melanjutkan perjuanan Maulana Ainul Yakin (Sunan Giri) dalam menyebarkan Islam di Indonesia timur.

Sunan Bonang membangun tempat pengajian dan suluk di bukit Lasem yang dekat dengan pelabuhan Patuk Regol Binangun. Berdasarkan cerita tutur pada masa Sunan Bonang mengajar di Lasem, sekitar awal abad 16 datang seorang santri dari Sumpur Kudus Sumatera. Santri dari Sumpur Kudus diketahui salah satu putra Raja Ibadat dari Kerajaan Minangkabau, bernama Raden Abdur Rahman, dan masyarakat Lasem mengenalnya Sultan Mahmud.[10]

Sunan Gunung Jati membangun paguron di Cirebon yang lokasinya juga tidak jauh dengan pelabuhan Cirebon lama. Dan Sultan Fatah membangun pesantren di Desa Bintoro Demak. Sedangkan Sunan Kudus membangun *tajuk* (bangunan tempat mengaji berbentuk langgar di Jawa) di bandar Kudus sebagai tempat mengajar para santri. Di masa Sunan Kudus ada juga maulana asal Tiongkok, Kiai Telingsing (The Lingsing) yang juga membangun sebuah paguron di kampung Sunggingan, yang jaraknya hanya beberapa meter dari bandar dan kawasan masjid Menara Kudus.

Pada zaman Walisongo, para maulana justru mengawali pembangunan lembaga pesantren dan *zawiyah* umumnya di pusat kebudayaan Islam yang mulai tumbuh, yaitu bandar pelabuhan. Hal ini tentu berbeda dengan para Wiku, Resi dan Mpu yang membangun mandala atau patapan di daerah-daerah tepi hutan atau pegunungan, yang jauh dari pusat pemerintahan, keramaian penduduk dan perdagangan. Beberapa contoh pendirian mandala atau paguron dapat ditelusuri dari cacatan perjalanan Bujangga Manik yang berasal dari Bogor pada masa awal pemerintahan Demak Bintoro. Setidaknya Bujangga Manik dalam muhibahnya mencatat, bahwa terdapat bangunan mandala di daerah Wukir Demalung (Gunung

---

10 Wawancara dengan Kiai Zaim Ahmad, 20 Agustus 2021. Meskipun di perbukitan Lasem terdapat situs pemakaman Mbah Jejeruk, untuk penjelasan identitas beliau berasal dari keturunan Raja Ibadat Minangkau perlu diadakan penelusuran data lebih lanjut.

Merbabu), paguron di Gunung Penanggungan, tiga komunitas religius seperti patapan yang berlokasi di Gunung Bromo, bangunan paguron (mandala) di daerah Dingding yang dekat Gunung Mahameru, di Gunung Dieng, kemudian di Gunung Kelud dan tempat-tempat ketinggian lainnya (*lihat*, Noorduyn, 1982, 413-442).

Gagasan para maulana/kiai yang dianggap berotoritas dan memiliki pengaruh luas di masyarakat, mendirikan pesantren di lingkungan bandar bukan berarti tanpa alasan. Pertama-tama yang perlu dipahami, banyaknya lalu lalang manusia dengan pertemuan-pertemuan antaraktor yang itensif di bandar tentu sangat memungkinkan pesantren cepat populer dalam menyebar "*ghiranya*" di kalangan masyarakat urban, bahkan ke daerah-daerah *sebrang* (luar Jawa). Datangnya para penuntut kearifan dari Maluku ke pesantren Sunan Giri karena awal mulanya para santri mengujungi bandar Gresik untuk urusan dagang dan lainnya.

Kedua, sebenarnya bandar seperti titik simpul jaringan perdagangan antar pulau dan benua yang memungkinkan membentuk dan saling menopang antar jaringan dagang dan intelektual sekaligus. Karena itu, bandar sangat mungkin menjadi ruang produksi ilmu pengetahuan dan penyebaran ajaran agama secara masif melalui relasi dagang. Dalam konteks ini perdagangan dan pelayaran merupakan sarana dan perantara bagi para penuntut ilmu untuk mencari pusat-pusat studi keilmuan (pesantren) yang menjadi tujuannya. Tidak kurang contoh orang-orang dari kalangan perdagang, pelaut dan nelayan yang tetap menuntut ilmu dan berdakwah atau mengajarkan ilmu kepada orang lain sebagaimana dilakukan para santri Sunan Giri (Maulana Ainul Yakin) dan para wali lainnya (Hasyim, 1979:63).

Berbeda dengan pola dakwah yang dilakukan para ulama/kiai *lelono*, yang agak susah dilacak bukti petilasan (situs) yang ditinggalkan, --karena berkunjung dan pergi dari suatu tempat ke tempat lain. Dia tidak menentap lama, tetapi selalu berpindah-pindah, sehingga sejarah perjuangan di masa lalu dalam mengemban misi agama sangat susah dilacak. Para maulana/ulama di bandar relatif lebih mudah dikenali jejak perjuangannya karena menetap dan lekat dengan lembaga dakwah yang dirintisnya. Seperti halnya sanat ilmu dan silsilah kekerabatan, para ulama seperti halnya para maulana yang tinggal menetap di bandar dan mengampu pesantren maka silsilah kekerabatan lebih gampang untuk dilacak hingga pada keturunan ulama/kiai yang mewarisi lembaga pesantren atau paguron.

Penelusuran *nasab* ke-kiyai-an seperti tersambungnya *sisilsilah* pemangku pesantren di pesisir utara Jawa dalam jalur keulaman dengan para maulana atau *syaikh* yang dulunya berperan penting di badar-bandar pelabuhan. Sekedar contoh adalah, persambungan *nasab* kedua tokoh dan pendiri NU yaitu: KH. R. Asnawi Bendan (pendiri pesantren Qudsiyah di Kudus, yang tersambung *nasab* dengan Sayyid Ja'far Shodik alias Sunan Kudus,[11] dan *nasab* KH. Maksum Ahmad Lasem pendiri pesantren Al-Hidayat yang tersambung dengan Maulana Ainul Yakin (Sunan Gresik) dan Mbah Jejeruk atau Sultan Mahmud Minangkabau dari nagari Sumpur

11 Wawancara dengan Kiai Taslim Kudus, 12 Agustus 2021.

Kudus Sumatera (Thomafi, 2007:235). Dalam mana kedua kiai besar yang begitu berpengaruh di Jawa (Ma'shum, 1994:41), mereka adalah serangkaian tokoh ulama para pendiri *jam'iyah* Nahdlatul Ulama (Anam, 1985:69-70).

Termasuk halnya sebagian besar kiai-kiai yang bermukim di bekas bandar Lasem dan sekitarnya, selain keturunan dari Sultan Mahmud (Mbah Jejeruk) juga berasal dari keturunan Mbah Sambu atau Sayyid Abdurrahman Basyaiban yang menjadi tokoh spiritual Lasem pada akhir abad 16.

Kesimpulan

Bandar seperti halnya sarana jejaring kerja relasional untuk kesinambungan dagang maupun peneguhan kekerabatan. Masing-masing pihak antar penguasa bandar dan aktor lain dapat bekerjasama saling menguntungkan dalam pertukaran komoditas andalan seperti hubungan Demak dengan Palembang. Bahkan relasinya terbangun pada masa sebelumnya berkelindan dengan jejaring intelektual dan spiritual sejak para aktor bersama-sama menjalani pendidikan pesantren di Ampel Denta.

Berdasarkan toponimi yang ada di bandar dapat diketahui, kosmopolitanisme Islam terbentuk dan menjadi bagian penting dalam struktur sosial masyarakat Muslim Nusantara, yang diintegrasikan oleh tiga nilai utama, yaitu: (a) teposeliro; (b) keramahtamahan, dan (c) rukun atau selaras.

Berawal dari relasi dagang terbentuk jalinan spiritual dan intelektual sekaligus, --yang pada gilirannya memperluas perkembangan budaya kosmopolitanisme Islam Nusantara. Dalam arti, bahwa kontak budaya dari beragam latar belakang suku bangsa menjadi sangat logis kalau corak Islam Nusantara sangat dipengaruhi budaya bandar. Kehadiran tradisi keislaman yang diwarisi pesantren dalam berbagai aspek kebudayaan merupakan contoh bentuk kosmopolitanisme Islam Nusantara yang lebih menonjolkan praktek-praktek moderasi beragama dari pada politik identitas.

Eksistensi budaya kosmopolitanisme Islam di Nusantara karena ditopang dua lembaga keislaman, yaitu pesantren dan tarekat, yang keberlanjutannya tidak bisa menafikan nasab-kekerabatan kiai/ulama yang menjadi pendukung utama, yang dari sisi genealogi bersambung dengan para maulana atau rohaniawan yang pada masa peralihan sangat berperan penting dalam kehidupan di bandar-bandar di pesisir utara Jawa.***

Daftar Pustaka

Abi Fadl, *Ahla al-Musamarat Fi Hikayat al-Auliya' al-'Asyrah*", Tuban: Majelis Ta'lif Wa al-Khathath, 1994.

Ahmad Baso, *Sejarah Lahirnya Pesantren Berdasarkan Naskah Babad Cirebon Koleksi PNRI*, https://ejournal.perpusnas.go.id/jm/article/

view/009001201901/pdf.

Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011.

Aminuddin Kasdi, *Pendidikan Dalam Khasanah Budaya Indonesia Kuno (700 – 1500 M)*, Jurnal: Sejarah Indonesia, 1/Th. 2009 (1):130–141.

Andrian B. Lapian, *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad Ke-16 dan 17*, Depok: Komunitas Bambu, 2008.

Anthony Reid, Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Jakarta: LPT3ES, 2019.

Armendo Cortesao, *Suma Oreintal Karya Tome Pires*, Pent. Andrian Perkasa dan Anggita Pramesti, Yogyakarta: Ombak, 2018.

Azyumardi Azra, Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia. Bandng: Mizan, 1994.

Bisri Musthafa, *Taarikh Al-Auliyaa'*, Kudur: Menara Kudus, 1953.

Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Sala: Jatayu, 1985.

Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jilid II*, Jakarta: Gramedia, 2005.

Denys Lombard, "Seputar Makam Kiyai Telingsing di Jawa Tengah", dalam *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*, Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Didik Pradjoko Bambang dan Budi Utomo, *Atlas Pelabuhan Pelabuhan Bersejarah di Indonesia,* Jakarta: Penerbit Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2013.

Franz Magnis Suseno, "*Etika Jawa: Sebuah Analisis Filsafat Tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*", Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1985.

Hamka, *Islam di Sumatera*, Medan: Penerbit Pustaka Nasional, Tjetakan II, 1950.

Hasan M. Ambary, dkk. *Berita Penelitian Arkeolog: Berita Penelitian Arkeolog*, Jakarta: Departemen P & K Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1977.

HJ. de Graaf, H.J. dan Th.G.Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Terjemahan Grafitipers dan KITLV. Jakarta: Grafiti Perss. 1986.

J. Noorduyn, "Bujangga Manik's Journeys Throught Java: Topographical Data From an Old Sundanese Source", dalam Bijdragen tot de taal-en volkenkunde, 1982,

Lapian B. Lapian, Pelayaran dan Perdagangan Nusantara Abad Ke-17 dan Ke-16, Depok. Rumah Bambu, 2008.

Lukman Nurhakim, *Tinjauan Tipologi Nisan Pada Makam Islam Kuno di Indonesia*, dalam "Analisis Hasil Penelitian Arkeologi I Plawangan", 26-31 Desember 1987", Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990.

M.A.P. Meilink-Roelofsz, *Perdagangan Asia dan Pengaruh Eropa di Nusantara Antara 1500 dan Sekitar* 1630. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Martin van Bruiniessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis Bandung: Mizan, 1992.

Masruf, "Babad Demak Pesisiran", dalam Lampiran Publikasi Suripan Sadi Hutomo, dkk., *Laporan Penelitian Bahasa Dan Sastra Babad Demak Pesisiran*, Jakarta: Kemendikbud, 1984.

M. Luthfi Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

M.C. Ricklefs, *Islamisasi di Jawa: Abad ke-14 Hingga ke-18*, dalam, "Islam Asia Tenggara: Perspektif Sejarah", (Ahmad Ibrahim, Ed.), Jakarta: LP3ES, 1989.

M.C. Ricklefs, Sejarah Indonesia Modern: 1200 – 2004, Jakarta: Serambi, 2005.

Niels Mulder, *Kebatinan Dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: Kelangsungan dan Perubahan Kulturil*, Jakarta: Gramedia, 1984.

Nurcholish Madjid, *Islam di Indonesia dan Potensinya Sebagai Sumber Substansiasi Ideologi dan Etos Nasional*, dalam Budhy Minawar-Rachman (Ed.) "Kontekstualisasi Dontrin Islam Dalam Sejarah, Jakarta: Paramadina, 1992.

Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita,* Jakarta: Paramadina dan Gramedia, 2004.

Panitia Penyusunan Hari Jadi Pemerintah Daerah Kabupaten Tingkat II Jepara, *Sejarah Dan Hari Jadi Jepara*, Jepara: 1988.

P. A. Tiele, *De Europeërs in Den Maleischen Archipel: Derde Gedeelte. 1541–1555*, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* No. 28, Vol. 2, 1880), p. 261-340 (80 pages).

R. Siti Rukayah, dkk. *Semarang Kota Pesisir Lama*, dalam https://doc-pak.undip.ac.id/ 4459/2/TR_SemarangKotaPesisirLama_SR.pdf

Ridin Sofwan, dkk. *Islamisasi di Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Saifullah Ma'shum (Ed.), Menapak Jejak Mengenal Watak, Jakarta: Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994.

Syamsul Hadi, *Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka*, http://journal.

unusia. ac.id/ index.php/ISLAMNUSANTARA/article/view/49/pdf.

Supratikno Rahardjo dan Wiwin Djuwita Ramelan, Kota Demak Sebagai Bandar Dagang di Jalur Sutra, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan CV. Putra Sejati Raya, 1997.

Umar Hasyim, *Sunan Giri*, Kudus: Menara Kudus, 1979.

Uji Nugroho W., "Arti Penting Pesisir Dalam Mewujudkan Indonesia Sebagai Poros Maritim Dunia", dalam, *Bunga rampai Lawatan Sejarah Nasional: Menelusuri Jejak Sejarah Maritim di Pantai Utara Jawa Tengah* (Ed. Darto Harnoko), Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB), 2016.

Zusneli Zubir dan Rismadona, *Sumpur Kudus Dalam Perjalanan Sejarah Minangkabau Tahun 1942 – 1965*, Padang: Kemendikbud BPNB-Padang, 2014.

MENELUSURI JEJARING TAREKAT NAQSYABANDIYYAH KHALIDIYYAH

DI SUMATERA DAN SEMENANJUNG MALAYSIA SERTA PERANNYA DALAM PENYEBARAN ISLAM DI KAWASAN PADA ABAD XVIII - XX

Muhammad Faiz
Universitas Islam Negeri KH Achmad Siddiq (UIN KHAS) Jember
faiz.uinjember@gmail.com

Abstract

Islamization in Nusantara that was peaceful and fairly massive was influenced by the religious style brought by the da'wah preachers. The style of Sufism, including the teachings of tarekat, was an important factor that shapes the friendly, tolerant and humanist face of Islam so that Islamic teachings develop rapidly and were easily accepted by the community in Nusantara. Among the most popular tarekat adopted by the people of Nusantara is Naqsyabandiyyah Khalidiyyah. How did this tarekat first enter the archipelago, did it spread first in Sumatra or Malaysia and what was the relationship between the tarekat's distribution network in the two regions? What was the contribution and role of this tarekat in the spread of Islam in Nusantara? This study seeks to uncover the network of the Naqsyabandiyyah Khalidiyyah in the 18th to the 20th centuries and to explain the role and contribution of this tarekat in the process of spreading Islam in Sumatra and Peninsular of Malaysia. The study method used is a literature review of reference sources related to the Naqsyabandiyyah Khalidiyyah that developed in Sumatra and Malaysia, both from reference sources in Malaysia and those from Indonesia. The study approach used is a historiographical study and an area study that reveals the intellectual network and spiritual traces of the ulama and their role in da'wah in the region by involving other aspects, including sociological and anthropological studies. The results of this study reveal that the Naqsyabandiyyah Khalidiyyah that developed in Sumatra came from the Mecca route which came from tarekat students who studied with Shaykh Sulaiman Zuhdi (Jabal Quraish), the 32nd lineage in the order of the Mursyid chain. From him, the lineage of the tarekat is connected to Shaykh Hadi (Girikusumo-Central Java) and his son, Shaykh Ali Ridho, Shaykh Sulaiman (Huta

Faiz, M. (2021). Menelusuri Jejaring Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah Di Sumatera Dan Semenanjung Malaysia Serta Perannya Dalam Penyebaran Islam Di Kawasan Pada Abad XVIII – XX. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Pungkut-West Sumatra) and Shaykh Abd Wahab Rokan. Meanwhile in Malaysia Naqsyabandiyyah Khalidiyyah entered and developed also through the genealogy of the murshid of several Nusantara scholars who studied Islam in the Middle East (Mecca). The lineage of mursyid with the most extensive network in Malaysia comes from scholars from Sumatra, namely Shaykh Abd Wahab Rokan (1811-1926), previously there was also Shaykh Ismail al-Minangkabawi (1712-1844) who helped spread the lineage of the tarekat. From the genealogy of Shaykh Abd Wahab, this tarekat was widely developed in the countries of Johor, Pahang, Perlis, Kedah and Selangor. While the lineage of the main Mecca route was dominated by the genealogy of Shaykh Ali al-Ridha which was widely spread in Negeri Sembilan and several other areas as well as through the genealogy of Shaykh Kadirun Yahya Medan (1917-2001). In addition, the Mecca lineage also developed in the island of Pinang through the lineage of Shaykh Muhammad Yahya. The role of ulama and followers of Naqsyabandiyyah Khalidiyyah very significant in spreading Islam in Sumatra and Malaysia with a humanist approach and playing their role as a home for people who want to take shelter from spiritual dryness and intellectual thirst and become a place to solve various life problems they face. Thus the teachings of Islam can be spread and accepted with open hearts by the people in Sumatra and Peninsular of Malaysia thanks to the network and important contribution of the Naqsyabandiyyah Khalidiyyah.

Keywords: Sufism, Tarekat, Naqsyabandiyyah Khalidiyyah, Sumatra and Malaysia.

Abstrak

Islamisasi di wilayah Nusantara yang berjalan damai dan terbilang masif antara lain dipengaruhi oleh corak keberagamaan yang dibawa oleh para juru dakwah. Corak tasawuf, termasuk di dalamnya ajaran tarekat, menjadi faktor penting yang membentuk wajah Islam yang ramah, toleran dan humanis sehingga menjadikan ajaran Islam berkembang pesat dan mudah diterima masyarakat. Di antara tarekat yang paling popular dianut oleh masyarakat Nusantara adalah Naqsyabandiyyah Khalidiyyah. Bagaimana tarekat ini pertama kali masuk ke Nusantara, apakah tersebar lebih dahulu di wilayah Sumatera atau Malaysia serta Apakah hubungan jejaring persebaran tarekat ini di kedua kawasan tersebut? Sejauhmana kontribusi dan peran tarekat ini dalam penyebaran Islam di Nusantara? Kajian ini berupaya mengungkap jaringan tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah Nusantara pada abad ke-18 hingga abad ke-20 dan menjelaskan peran serta kontribusi ulama tarekat ini dalam proses penyebaran Islam di kawasan Sumatera dan Semenanjung Malaysia. Metode kajian yang digunakan adalah kajian literatur terhadap sumber-sumber rujukan terkait tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah yang berkembang di Sumatera dan Malaysia, baik dari sumber referensi di Malaysia maupun yang berasal dari Indonesia. Pendekatan kajian yang digunakan adalah kajian historiografi dan

kajian area yang mengungkap jejaring intelektual dan jejak spiritual ulama serta peran mereka dalam dakwah di kawasan dengan melibatkan aspek lain, meliputi kajian sosiologis dan antropologis. Hasil dari kajian ini mengungkapkan bahwa tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah yang berkembang di Sumatera berasal dari jalur Mekkah yang berasal dari murid-murid tarekat yang berguru kepada syaikh Sulaiman Zuhdi (Jabal Quraisy), silsilah ke-32 dalam urutan sanad kemursyidan. Dari beliau ini tersambung silsilah tarekat kepada syaikh Hadi (Girikusumo-Jawa Tengah) dan putranya syaikh Ali Ridho, syaikh Sulaiman (Huta Pungkut-Sumatera Barat) serta syaikh Abd Wahab Rokan. Sedangkan di Malaysia tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah masuk dan berkembang juga melalui silsilah mursyid dari beberapa ulama Nusantara yang belajar Islam di Timur Tengah (Mekkah). Silsilah kemursyidan yang paling luas jaringannya di Malaysia berasal dari ulama-ulama asal Sumatera, yaitu syaikh Abd Wahab Rokan (1811-1926), sebelumnya terdapat juga syaikh Ismail al-Minangkabawi (1712-1844) yang turut menyebarkan silsilah tarekat. Dari silsilah syaikh Abd Wahab, tarekat ini banyak berkembang luas di negeri Johor, Pahang, Perlis, Kedah dan Selangor. Sedangkan silsilah dari jalur Mekkah yang utama didominasi oleh silsilah kemursyidan syaikh Ali al-Ridha yang banyak tersebar di Negeri Sembilan dan beberapa kawasan lain juga melalui silsilah syaikh Kadirun Yahya Medan (1917-2001). Selain itu silsilah Mekkah juga berkembang di negeri Pulau Pinang melalui silsilah syaikh Muhammad Yahya. Peranan ulama dan penganut tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah terbilang signifikan dalam menyebarkan Islam di kawasan Sumatera dan Malaysia dengan pendekatan humanis dan memainkan peran mereka seperti rumah bagi masyarakat yang hendak berteduh dari kekeringan spiritual dan dahaga intelektual serta menjadi tempat memecahkan berbagai permasalahan hidup yang dihadapi. Dengan demikian ajaran Islam dapat tersebar dan diterima dengan hati terbuka oleh masyarakat di Sumatera dan Semenanjung Malaysia berkat jejaring dan kontribusi penting tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah.

Kata Kunci : Tasawuf, Tarekat, Naqsyabandiyyah Khalidiyyah, Sumatera dan Malaysia.

Pendahuluan

Tasawuf sebagai salah satu disiplin ilmu dalam khazanah peradaban Islam telah berkembang selaras senada dengan perkembangan budaya, falsafah dan sejarah agama Islam. Tasawuf tidak muncul begitu saja tanpa ada pengaruh pemikiran dan kepercayaan di tengah masyarakat. Oleh karenanya muncul berbagai perspektif dan metode pengkajian ilmu tasawuf sejalan dengan perkembangan zaman.

Sejak awal pertumbuhannya pada akhir abad ke-2 Hijriyah, diskursus tasawuf terus menjadi bahan perbincangan dan perdebatan antara para ulama. Sehingga dewasa ini tasawuf masih menjadi topik kajian yang menarik yang senantiasa

dikaji, ditulis dan dikembangkan oleh para cendekiawan. Di antara tema yang menjadi perdebatan antara lain yang berkaitan dengan pengertian tasawuf, sejarah kemunculannya apakah berasal dari falsafah Yunani, Persia atau Yahudi dan Nasrani? Apakah ajaran dan praktik tasawuf telah tercampur oleh ajaran Hindu dan Buddha atau bahkan ajaran Syiah? Maka persoalannya adalah apakah tasawuf merupakan suatu ajaran yang murni berdasarkan al-Quran dan al-Hadis ataukah merupakan ajaran yang bertentangan dengan syariat Islam itu sendiri.

Para ulama pakar tasawuf banyak mengemukakan berbagai takrif (pengertian) tasawuf. Bahkan takrif yang beredar berjumlah ratusan hingga mencapai ribuan pengertian. Hal seperti ini dapat terjadi karena tingkat pengalaman rohani (*ahwal*) ulama dan para pengamal tasawuf (*salik*) yang berbeda-beda. Mereka menjelaskan makna tasawuf sebagaimana pengalaman pribadi masing-masing atau sesuai peristiwa yang mereka lihat dan terjadi pada zaman mereka.

Di samping perbincangan seputar ini terdapat juga alasan lain mengapa pemahaman dan pemaknaan tasawuf tidak sama. Maka jika menelisik kajian al-Taftazani dapat diketahui bahwa permasalahan ini mengemuka karena tujuan dalam tasawuf sendiri yang bermacam-macam. Menurutnya setidaknya terdapat tiga tujuan utama dalam khazanah ilmu tasawuf, yaitu: pertama, tasawuf secara etis (akhlak) mempunyai tujuan meluruskan jiwa dan hasrat manusia agar sesuai dengan tuntunan Islam. Kedua, bertujuan mencapai tahap (level) yang meningkat dalam memahami hakikat Tuhan (*ma'rifatullah*) dan terakhir bertujuan untuk meraih tahap *fana'* atau *ekstase* dalam penghambaan pada Allah swt.

Sebagai salah satu disiplin ilmu yang utama dalam Islam yakni selain ilmu tauhid (akidah) dan ilmu fiqh (syariah), tasawuf mempunyai ciri-ciri mendasar dan membedakannya dengan ilmu-ilmu yang lain dalam Islam. Di antara ciri khasnya adalah tasawuf merupakan pengalaman khusus seseorang yang bersifat subjektif dan intuitif (*dhawqiy*) yang tidak dirasakan sama oleh pengamal yang lain, oleh karena itu tidak dapat dianalisis secara empiris dan juga tidak bisa diukur secara kuantitatif.

Kekhasan yang lain adalah ilmu tasawuf beroperasi di dalam hati (*al-qalb*) sehingga wilayah kajiannya banyak berfokus pada seputar pembersihan jiwa (*tazkiyah al-nafs*), pemupukan akhlak terpuji (*al-akhlaq al-mahmudah*) dan penyesuaian segala praktik amal agar selaras dengan tuntunan al-Quran dan Sunnah Nabi. Sehingga dapat disimpulkan bahwa ilmu tasawuf merupakan sarana penyempurnaan amalan dan segala perintah agama. Tasawuf memberikan jalan kepada penuntutnya (*salik)* agar menyadari hakikat Allah Ta'ala dan memunculkan ketidaksempurnaan serta kekurangan hamba di hadapan Tuhannya.

Diskursus Tarekat dan Tasawuf di Malaysia

Sebagaimana yang berlaku di dunia Islam secara umum, sebagai upaya

mencegah penyimpangan dan penyelewengan praktik tasawuf yang berasal dari ajaran-ajaran aliran tarekat, para ulama tasawuf menuliskan beberapa kriteria untuk menentukan apakah suatu aliran tarekat itu *mu'tabarah* (diakui) atau tidak muktabar (*ghairu mu'tabarah*)[1]. Adapun beberapa kriteria menurut para ulama tasawuf antara lain:

a. Praktik amalan tarekat harus berlandaskan ketentuan syariat Islam.
b. Tarekat mesti berpegang teguh kepada salah satu mazhab fikih empat yang muktabar dan diterima oleh mayoritas umat Islam dalam pelaksanaan ibadahnya.
c. Berhaluan teologi Ahlussunnah wal Jamaah.
d. Tarekat harus memiliki ijazah sanad yang tersambung (*muttasil*), yakni terdapat silsilah guru (mursyid) yang tersambung sehingga ke Rasulullah.[2]

Di dalam buku "Garis Panduan Dalam Amalan Tariqat" yang diterbitkan oleh Jabatan Mufti Negeri Selangor Malaysia, ada beberapa kriteria tambahan yang dijadikan syarat suatu aliran tarekat dapat diakui dan diizinkan diikuti khalayak awam di Malaysia, yaitu:

e. Tidak boleh menambah lafadz "syahadah" yang sudah baku.
f. Mempunyai guru mursyid yang senantiasa membimbing dengan beberapa syarat lainnya; berilmu dan sanggup menyampaikan ilmu secara terbuka, memiliki akhlak mulia dan sifat *wara'*, ahli beribadah dan berwibawa (*tsiqah*), tidak mewajibkan membayar iuran serta tidak melarang murid menuntut ilmu di tempat lain.
g. Penganut (*salik*) tarekat harus memiliki sifat *wara'* dengan memperhatikan halal-haram, menghindari *syubhah* secara istiqamah serta berusaha melakukan amar ma'ruf dan menolak perkara munkar.
h. Tidak menganggap martabat dan *maqam* diri lebih tinggi dan merasa memiliki amalan yang lebih suci daripada orang lain yang tidak mengikuti ajaran tarekatnya.
i. Ddzikir yang diamalkan *salik* harus memiliki dasar dari al-Quran, Hadis, serta teladan para sahabat Nabi dan para ulama yang soleh.[3]

Tarekat yang *mu'tabarah* pada umumnya mempunyai standar metode dan ciri-ciri umum yang hampir sama, yakni organisasi tarekat terdiri dari tiga anasir utama

---

1 Dalam bahasa Malaysia tarekat *mu'tabarah* disebut dengan tarekat yang diperakui atau diiktiraf. Yaitu aliran tarekat yang memiliki sanad yang *muttasil* (bersambung) sampai kepada Rasulullah s.a.w. yang beliau terima dari malaikat Jibril a.s. dari Allah s.w.t. (lihat A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 51).

2 Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia...*, hal. 189.

3 Garis Panduan Dalam Amalan Tariqat, Jabatan Mufti Negeri Selangor, Malaysia, hal. 3-4.

seorang guru (*mursyid*), murid (*salik*) dan adanya bai'at.[4] Pada awal perjalanan rohani (*suluk*) dalam tradisi tarekat, seorang guru sufi atau *mursyid* dikelilingi oleh lingkaran (*halaqah*) para murid (atau dikenal dengan *mansub, salik* pada permulaan *suluk*). Beberapa di antara murid ini kelak akan mewakili sang guru menjadi seorang wakil mursyid (*khalifah*) dan pada puncaknya akan menjadi guru atau mursyid yang mandiri apabila telah melewati semua tahapan dan tingkatan perjalanan *suluk*.[5]

Aliran-aliran tarekat di Malaysia sepertimana dikaji Prof Zakaria Stapa, mengikut kajian yang dilakukan oleh al-Attas, bahwa pada awal dekade tahun 1960-an ada sembilan aliran tarekat yang sudah aktif ketika itu. Organisasi-organisasi tarekat ini merupakan aliran tarekat yang juga dikenal luas dan diakui (*mu'tabarah*) oleh masyarakat muslim dunia yang terdiri dari tarekat Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Rifa'iyyah, Syadziliyyah, Chistiyyah, Syatariyyah, Ahmadiyyah, Tijaniyyah dan 'Alawiyyah.[6]

Dalam kajian selanjutnya yang dilakukan oleh Zakaria Stapa antara tahun 1996-1998 terkait "Amalan Tarekat Tasawuf di Malaysia"[7] mengungkapkan fakta bahwa terdapat tiga aliran tarekat saja yang masih berkembang luas, dianut dan diamalkan oleh Muslim di Malaysia hingga kini, ketiga tarekat itu adalah tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah, Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyyah (TQN), serta tarekat Ahmadiyyah. Dari ketiga aliran tarekat tersebut, jika dilihat dari segi popularitas maka tarekat yang paling banyak diikuti oleh masyarakat muslim Malaysia adalah tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah, kemudian urutan kedua tarekat Ahmadiyyah dan terakhir Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah.[8]

Sejak dekade 1970-an penelitian para pakar dan peminat ilmu tasawuf dan tarekat di Malaysia menemukan hasil kajian bahwa disiplin ilmu tasawuf dan amalan tarekat dianggap sebagai wacana yang paling banyak menimbulkan kesalahpahaman dan kebingunan di tengah-tengah masyarakat, khususnya kalangan awam. Lebih lanjut dari kajian yang dilakukan oleh Prof Zakaria Stapa yang berlangsung pada awal tahun 1980-an di negeri Kelantan bertujuan untuk mengetahui sejauh mana pemahaman dan praktik ajaran tasawuf di tengah masyarakat. Kajian ini mendapati bahwa mayoritas masyarakat muslim Kelantan belum memahami dengan baik seluk-beluk ilmu tasawuf dan tarekat, meski demikian praktik ibadah mereka secara umum sesuai dengan landasan pemahaman Ahlussunnah wal Jamaah.[9]

Negeri Kelantan sendiri sebenarnya dikenal dengan negeri yang wilayahnya

---

4 Alwi Shihab, Akar Tasawuf di Indonesia..., hal. 184.

5 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 8.

6 Zakaria Stapa. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat…,* hal. 30.

7 Zakaria Stapa. *Memasyarakatkan Kefahaman…,* hal. 77.

8 Zakaria Stapa. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat…,* hal. 30-31.

9 Ibid, hal. 8.

paling kental keislamannya dibandingkan dengan negeri atau kawasan Muslim lainnya di Malaysia.[10] Bahkan Kelantan dijuluki sebagai "Serambi Mekkah" karena banyaknya institusi perguruan Islam seperti pondok pesantren, sekolah agama-Arab bahkan menjadi negeri tumpuan pendidikan agama di Malaysia dari masa dulu hingga era modern kini.[11] Namun demikian hasil penelitian menunjukkan bahwa tingkat pemahaman masyarakat negeri Kelantan terhadap tasawuf dan tarekat masih terbilang cukup rendah.

Beberapa alasan yang menyebabkan ilmu tasawuf dan ajaran tarekat agak termarjinalkan di Malaysia, sebagaimana diungkapkan Zakaria Stapa, antara lain dikarenakan oleh: pertama, tidak masuknya mata pelajaran "Ilmu Tasawuf dan Tarekat" dalam silabus pendidikan di Malaysia. Khususnya dalam pelajaran tentang aliran agama yang diajarkan di Sekolah Menengah Kebangsaan (Sekolah Menengah Negeri) dan juga Sekolah Agama-Arab yang mayoritas dikelola dan dibiayai oleh Majlis atau Jabatan Agama Negeri (Kementrian Agama wilayah) dan Sekolah Agama Rakyat (sekolah agama swasta) Malaysia.[12]

Di samping itu kelas-kelas kajian non-formal (pengajian atau majelis ta'lim) yang diadakan di masjid dan musala juga tidak memasukkan ilmu tasawuf dan ajaran tarekat sebagai salah satu materi yang diajarkan. Sebab pengurus atau takmir masjid setempat menilai bahwa pelajaran tasawuf dan tarekat terlalu tinggi dan mendalam pembahasannya, sehingga mereka menilai tidak tepat bila diajarkan kepada kalangan awam terlebih kepada remaja.[13]

Alasan yang kedua adalah adanya stigma negatif terhadap ajaran tasawuf dan ritual tarekat yang sering dianggap berhubungan erat dengan permasalahan ajaran sesat di Malaysia. Sebab beberapa kalangan muslim yang awam sebagai pengikut ajaran tarekat yang menyimpang mencoba untuk kembali kepada jalan *mainstream* yang benar, namun seringkali terhalangi oleh oknum yang menginginkan mereka tetap berada dalam penyimpangan atau kesesatan atas motivasi pribadi atau demi keuntungan materi yang akan mereka dapatkan dengan memainkan isu kesesatan tarekat dan tasawuf ini.[14]

Karenanya tak sedikit dari masyarakat Malaysia tatkala mereka mendengar tasawuf dan tarekat maka yang terbayang dalam pikiran mereka adalah ajaran sesat. Seakan-akan ilmu tasawuf diasumsikan dengan praktik kesesatan ajaran yang ada

10 Malaysia terdiri dari 13 negeri dan 3 wilayah persekutuan, di mana setiap negeri dipimpin oleh seorang Sultan atau Menteri Besar, yaitu: (1) Kelantan, (2) Kedah, (3) Pulau Pinang, (4) Pahang, (5) Perak, (6) Perlis, (7) Terengganu, (8) Selangor, (9) Negeri Sembilan, (10) Melaka, (11) Johor, (12) Sabah, dan (13) Sarawak. Sedangkan Wilayah Persekutuan terdiri atas: Kuala Lumpur, Labuan dan Putrajaya.

11 Zakaria Stapa. *Memasyarakatkan Kefahaman…,* hal. 72.

12 Zakaria Stapa. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat…,* hal. 9.

13 Ibid, hal. 9-10.

14 Zakaria Stapa. *Memasyarakatkan Kefahaman…,* hal. 75.

sebelumnya. Tambah membingungkan lagi bagi kalangan awam ketika muncul ajaran yang menyimpang dan difatwakan oleh Majlis Agama/Jabatan Agama setempat sebagai ajaran sesat, seperti ajaran Taslim[15] misalnya yang menggunakan pendekatan tasawuf dalam pengajarannya. Seperti penggunaan istilah-istilah ddzikir, *kasyaf*, guru *mursyid*, dan *ma'rifatullah* yang biasa dikenal dan digunakan dalam literasi dunia tasawuf.[16]

Contoh lain ajaran sesat yang menggunakan pendekatan tasawuf dalam pendekatan dakwahnya di Malaysia adalah al-Arqam yang mengamalkan *aurad Muhammadiyyah*. Ajaran al-Arqam pernah difatwakan sebagai ajaran sesat oleh Jabatan Agama Islam Selangor (JAIS) pada 12 Juli tahun 1994. Bahkan Unit Akidah dan Ajaran Sesat, Pusat Penyelidikan Islam, Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri Malaysia telah mencatat ada 50 organisasi yang terindikasi ajaran sesat yang tersebar di seluruh Malaysia yang mayoritas menggunakan *frame* tasawuf dan tarekat dalam pengajaran dan pendekatan dakwah untuk menarik para pengikut.[17] Karena faktor dan beberapa alasan kedekatan inilah serta adanya sisi-sisi kesamaan yang menyebabkan masyarakat Malaysia menjadi bingung membedakan mana ajaran tasawuf dan praktik tarekat dengan ajaran sesat, sehingga tidak sedikit kalangan Muslim Malaysia yang menjadi apriori ketika mendengar ilmu tasawuf dan ajaran tarekat.

Selain faktor tersebut di atas realitas politik Malaysia dengan segala aturan perundang-undangannya yang lebih ketat jika dibandingkan dengan Indonesia misalnya menjadikan ajaran tasawuf dan praktik ajaran tarekat tidak bisa berkembang dengan masif. Segala kegiatan keagaamaan diawasi dengan serius dan harus mendapatkan ijin untuk beroperasi. Hal ini tentu berbeda dengan Indonesia yang lebih longgar secara Undang-Undang dalam praktik keagamaan masyarakat serta faktor luasnya wilayah Indonesia yang menyulitkan aparatur negara untuk mengawasi segala aktivitas keagamaan masyarakat.

Jejaring Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di Malaysia

Seperti disinggung di atas bahwa ajaran tarekat yang berkembang luas dan mendapatkan banyak pengikut di Malaysia hingga era modern ini terdiri dari tiga tarekat *mu'tabarah* yang dikenal luas, yaitu tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah,Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah (TQN)[18], serta tarekat

15 Ajaran Taslim mulai muncul di Malaysia pada abad ke-19 di Kampung Seronok, negeri Pulau Pinang, yang didirikan oleh H. Ahmad Matahari.

16 Zakaria Stapa. *Memasyarakatkan Kefahaman…,* hal. 75-76

17 Zakaria Stapa. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat…,* hal. 10-11.

18 Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah (TQN) didirikan oleh Syaikh Ahmad Khatib (1803-1872 M) dari Sambas, kalimantan Barat. Beliau menulis "*Fathu al-'Arifin*" kitab yang menjadi sumber acuan ajaran TQN. Tarekat ini kian aktif dan dinamis hingga menyebar luas ke luar negeri seperti Malaysia, Singapura, Thailand dan Brunai Darussalam melalui tokohnya syaikh Sohib al-

Ahmadiyyah[19]. Adapun penjelasan pada tulisan singkat ini hanya akan memfokuskan kajian tentang tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah saja sebagai tarekat yang paling populer dan mempunyai paling banyak pengikut di hampir seluruh penjuru Semenanjung Malaysia.

Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah ini merupakan hasil pembaharuan (*tajdid*) dan modifikasi dari cabang utama tarekat Naqsyabandiyyah. Naqsyabandiyyah sendiri adalah tarekat yang dikenal luas di dunia Islam ini didirikan oleh Muhammad Baha' al-Din Syah Naqsyaband al-Uwaysi al-Bukhari (717-791 H/ 1317-1388 M). Syaikh Bahauddin dikenal sebagai sosok yang handal dalam melukiskan dan menggambarkan hal-hal yang ghaib kepada para muridnya sehingga dijuluki *Naqsyaband* (lukisan). Sedangkan kata Uwaysi dinisbatkan kepada tokoh sufi terkemuka (dari golongan Tabi'in) pada zaman sahabat Nabi, yaitu Uways al-Qarni yang dikenal mempunyai kesamaan metode dalam pengajaran tasawuf. Di samping itu Bahauddin juga mempunyai hubungan kekerabatan atau nasab dengan Uways al-Qarni.[20]

Tarekat Naqsyabandiyyah pada awal mula muncul abad ke-8 Hijriyah (akhir abad ke-14 Masehi) di Bukhara, Turkistan, Asia Tengah yang kemudian berkembang pesat ke Turki, India, Cina, Asia Tenggara serta negeri-negeri Muslim lainnya. Tarekat Naqsyabandiyyah masuk ke Malaysia dibawa oleh para ulama yang menuntut ilmu di Timur Tengah, seperti Mekkah, Kairo dan sebagian jejaring genealogi sanadnya masuk dari wilayah Indonesia dan juga Singapura.[21]

Tarekat Naqsyabandiyyah seperti disinggung sebelumnya adalah tarekat yang paling luas wilayah persebaran dan jangkauan dakwahnya yang terbentang dari saat mulai berkembang di kawasan Asia Tengah, Turki, Bosnia-Herzegovina dan wilayah Volga Ural kemudian terus menyebar ke negeri-negeri jiran dalam waktu yang relatif singkat, yakni hanya dalam tempo seratus tahun saja.[22]

Dalam kajian silsilah tarekat Naqsyabandiyyah dari mulai silsilah pertama pada Rasulullah s.a.w sampai kepada Baha' al-Din al-Naqshabandi telah mengalami

---

Wafa Taj al-Arifin (Abah Anom) Suryalaya, Tasikmalaya (lihat A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 225-230).

19 Tarekat Ahmadiyyah didirikan oleh syaikh Ahmad al-Badawi (1199-1276 M) di kota Thanta, Mesir. Beliau dikenal sebagai *waliyullah* yang memiliki banyak kekeramatan (*karamah*), bahkan ketika sudah meninggal pada hari kelahirannya pun dibuatkan khusus upacara tahunan (*haul*) yang dihadiri hingga 3 juta orang. Tarekat Ahmadiyyah atau disebut juga Badawiyyah ini terus berkembang dan membawa pengaruh besar dalam sejarah Mesir, baik dari segi agama, sosial, ekonomi dan pemikiran (lihat A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 62-65).

20 A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 165.

21 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah Malaysia Siri 1*. (Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013), hal. 9.

22 A.Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 179.

empat pembaharuan penting yang mengubah corak ajaran dan menyesuaikan diri dengan perkembangan kehidupan umat Islam. Bermula dari masa Abu Bakar al-Shiddiq (w. 8 / 9 H) sampai masa Abu Yazid al-Busthami (w. 261 / 264 H) dikenal dengan nama tarekat *Shiddiqiyyah*. Kemudian dari periode al-Bustami sampai masa Abd al-Khalik al-Ghujdawani disebut dengan nama tarekat *Thayfuriyyah*. Setelah itu dari zaman al-Ghujdawani hingga zaman Baha' al-Din dinamakan dengan tarekat *Khwajakaniyyah*. Selanjutnya pada masa-masa kemudian setelah era Baha' al-Din lah baru dikenal dengan nama *Naqsyabandiyyah*.[23]

Sebelum pembaharuan awal yang berlangsung sebelum masa Baha' al-Din al-Naqsyabandi, tarekat Naqsyabandiyyah juga mengalami empat kali perubahan konsep dan adaptasi ajaran yang signifikan setelah masa al-Naqsyabandi. Yaitu yang pertama, dikenal dengan *Naqsyabandiyyah Ahrariyyah* yang dinisbatkan kepada Ubaidillah Ahrar al-Samarqandi (806-896 H/ 1403-1490 M) sebagai pelopor tarekat yang berdakwah secara intens kepada kalangan istana kerajaan Pangeran Abu Said penguasa dinasti Timurid di Herat (Afghanistan) pada masa itu.[24]

Perubahan kedua, disebut dengan *Naqsyabandiyyah Mujaddidiyyah* yang mengemuka pada awal milenium kedua hijriyah dan dipelopori oleh syaikh Ahmad al-Faruqi al-Sirhindi (971-1034 H/ 1560-1624 M) yang dijuluki sebagai *mujaddid* milenium kedua (*mujaddid alf al-Tani*). Hingga pada akhir abad ke-18 M, nama al-Sirhindi hampir sinonim dengan tarekat Naqsyabandiyyah di seluruh Asia Selatan, wilayah kekuasaan Dinasti Usmaniyyah dan sebagian besar Asia Tengah karena besarnya pengaruh dan ketokohan yang dimilikinya. Al-Sirhindi membawa orientasi baru dalam tarekat Naqsyabandiyyah dan membuang doktrin "kesatuan wujud" Ibn Arabi sebagaimana lazim diajarkan oleh para syaikh tarekat sebelumnya seperti pada era Baha' al-Din al-Naqsyabandi, Ubaidillah Ahrar dan Maulana Jami.[25]

Pembaharuan tarekat Naqsyabandiyyah yang ketiga dikenal dengan sebutan tarekat *Naqsyabandiyyah Madzhariyyah* yang merujuk kepada nama Syams al-Din Habib Allah Jan Janan Madzhar (lahir 1113 H/ 1698 M).[26] Adapun periode pembaharuan terakhir Naqsyabandiyyah berlangsung pada masa imamah Maulana Khalid al-Baghdadi (1193-1242 H/ 1779-1827 M) yang terus diakui dan diadopsi hingga saat ini sehingga dikenal dengan nama tarekat *Naqsyabandiyyah*

---

23 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah…,* hal. 49.

24 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 92-93.

25 Ibid, hal. 94-95

26 Ada keunikan tersendiri mengenai tarekat *Naqsyabandiyyah Mazhariyyah* yang berkembang di pulau Madura, Indonesia. Yakni beberapa guru tarekatnya merupakan perempuan (*mursyidah*). Mereka tidak bertindak sebagai asisten suami yang biasanya mendominasi, tetapi mereka benar-benar mandiri dan menyebarkan ajaran tarekat. Misalnya Nyai Thobibah dan Syarifah Fathimah di Sumenep (lihat Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 100).

Khalidiyyah.[27]

Naqsyabandiyyah Khalidiyyah adalah ordo tarekat yang paling berkembang luas dan paling besar pengikutnya di wilayah Nusantara, termasuk Malaysia. Tarekat ini terlacak mulai masuk ke Semenanjung Malaysia kali pertama pada medio abad ke-19 M di wilayah Kedah yang dibawa oleh syaikh Ismail bin Abdlah al-Minangkabawi (1125-1260 H).[28] Selain melalui silsilah syaikh Ismail dari Batusangkar, Sumatera Barat, tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah juga mempunyai dua jalur utama asal penyebarannya, yakni dari jalur Mekkah dan juga jalur Sumatera.

Dari jalur Mekkah di antara tokoh yang mempunyai peran dominan menyebarkan tarekat ini adalah dari jaringan silsilah syaikh Ali al-Rida yang melahirkan para penerus ke wilayah Medan dan Negeri Sembilan, serta silsilah syaikh Muhammad Yahya yang tersebar jejaringnya di negeri Pulau Pinang. Adapun jalur Sumatera penyebarannya di pelopori oleh silsilah dari syaikh Abd Wahab Rokan (1811-1926 M) dari Kampung Babussalam, Tanjung Pura, Langkat yang mempunyai jaringan paling luas di banyak negeri di Semenanjung Malaysia, seperti negeri Johor, Pahang, Selangor, Perlis dan negeri Kedah. Di samping itu jejaring persebaran dari kota Medan yang dibawa oleh syaikh Prof Kadirun Yahya juga cukup banyak tersebar di banyak wilayah di Malaysia, seperti di daerah Rawang (Selangor), Kota Bharu (Kelantan) dan Johor Bahru (Johor) melalui murid-muridnya yang bergerilya menyebarkan tarekat ini.

Sanad Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah Malaysia Dari Jalur Mekkah

Dari sanad kemursyidan syaikh Ali al-Rida, tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah tersebar ke wilayah Negeri Sembilan melalui muridnya H. Ahmad bin H. Muhammad al-Baqir (w. 1942 M). Tokoh penggerak yang meneruskan H. Ahmad yang kemudian mengembangkan jaringan tarekat adalah H. Ma'ruf bin Ya'qub (1901-1994 M) yang menyebarluaskan ajaran tarekat ke wilayah Terengganu, Selangor, Kuala Lumpur, Melaka, Johor, Perak, bahkan sampai ke negara Singapura.[29]

Adapun penyebaran sanad dari jalur Mekkah ke Pulau Pinang dipelopori oleh H. Muhammad Taib yang mendapatkan ijazah sanad tarekat dari syaikh Muhammad Yahya. H. Muhammad Taib ini memiliki beberapa wakil sebagai *khalifah*, antara lain H. Muhammad Jafar bin Abdlah yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya lagi H. Taib bin Ahmad. Sebelum ketibaan syaikh Muhammad Yahya ke negeri Pulau Pinang diketahui bahwa syaikh Abd Wahab dari Langkat, Sumatera juga pernah

---

27 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah …,* hal. 50.

28 Ibid, hal. 58.

29 Ibid, hal. 59.

singgah ke Pulau Pinang pada penghujung tahun 1880-an, namun tidak ditemukan catatan sejarah secara pasti apakah beliau langsung mengajarkan ajaran tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah serta melantik murid-muridnya di sana atau tidak.[30]

Sanad Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah Malaysia Dari Jalur Sumatera

Penyebaran tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah melalui silsilah kemursyidan syaikh Abd Wahab Langkat di negeri Johor dilakukan oleh muridnya yang bernama H. Umar bin Muhammad yang mendapat ijazah tarekat pada tahun 1888 M ketika syaikh Abd Wahab mengunjungi Batu Pahat, Johor dan memberikan ijazah kepadanya. Dari sanad H. Umar ini tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah terus tersebar melalui para penerusnya seperti H. Ishaq bin Muhammad Arif (1908-1992 M) yang melakukan penyebaran tarekat ke negeri Pahang, Selangor dan Terengganu melalui dua muridnya Engku Mustafa dan Hj. Jahid Sidek.[31]

Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di negeri Selangor dirintis oleh H. Yahya bin Abdlah Sani (1910-1989 M) yang dikenal juga dengan nama H. Yahya Rambah atau Yahya Laksamana. H. Yahya mendapat ijazah sanad tarekat dari syaikh Muhammad Nur dari syaikh Abd Wahab Langkat. Dia datang ke Semenanjung Malaysia pada tahun 1935 M, lalu terus menetap di daerah Kajang mulai tahun 1970 M hingga berhasil membuka perkampungan baru sebagai markas kegiatan-kegiatan tarekat di atas lahan seluas 20 hektar yang kemudian diberi nama "Taman Naqsyabandiyyah".

Dari pusat penyebaran di Kajang ini Naqsyabandiyyah Khalidiyyah semakin meluas ke wilayah lain, yaitu negeri Kedah, Perak, Pahang, Negeri Sembilan, Melaka, bahkan sampai ke Singapura dan Brunei Darussalam. H. Yahya juga tercatat pernah melantik 92 orang *khalifah* khusus dan 142 orang *khalifah* umum[32] yang bakal melanjutkan sanad dan silsilah tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di Malaysia. Di antara mereka yang paling dikenal adalah anak dan muridnya sendiri yang bernama H. Muqri dan kemudian diteruskan oleh H. Haris.[33]

Di negeri Perlis, Naqsyabandiyyah Khalidiyyah dibawa dan dikembangkan oleh H. Muhammad Yusuf bin Khallifah Abas Panai (w. 1978 M) yang mendapat ijazah tarekat dari syaikh Daud bin Abd Wahab dari ayahnya syaikh Abd Wahab Langkat, Sumatera. Dia lalu mengajar dan mengijazahkan tarekat kepada *khalifah* penggantinya H. Muhammad Yatim bin H. Ismail (lahir 1913 M) yang berasal dari Air Tiris, Langkat, Sumatera.

30 Ibid, hal. 60-61.

31 Ibid, hal. 58-59.

32 *Khalifah* khusus adalah wakil mursyid yang diperbolehkan mengambil bai'at, sedangkan *khalifah* umum hanya diperbolehkan memimpin majelis zikir.

33 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah,* h. 61-62.

Setelah diangkat sebagai *khalifah* oleh H. Muhammad Yusuf pada tahun 1971 M, H. Muhammad Yatim melanjutkan dakwah kemursyidan tarekat di Lubuk Ipoh, Jitra, Perak. Ia menyebarkan ajaran tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di Lubuk Ipoh ini selama 14 tahun, yakni dari tahun 1976 sampai 1990 M. Lantas dia berpindah ke pusat tarekat yang baru di daerah Tanjung Pauh, Jitra dan tetap menarik para murid-muridnya dari seluruh penjuru Semenanjung Malaysia untuk mempelajari tarekat sehingga mencapai jumlah ratusan orang.[34]

Sekilas Jejaring Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah di Sumatera (Utara)

Di kawasan Sumatera Utara, tidak tercatat dalam sejarahnya secara pasti kapan tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah mulai memasuki Sumatera Utara. Namun banyak kalangan yang menghubungkan kemunculan tarekat ini di Sumatera bagian Utara bersamaan dengan dirintisnya kompleks pesantren suluk untuk para pengamal tasawuf di Basilam atau Babussalam, Langkat, menjelang pertengahan abad ke-13 H atau 19 M.[35]

Mursyid atau syaikh utama di Babussalam ini adalah syaikh Abd Wahab (1811-1926M) yang berasal dari Rokan, Riau. Pada mulanya pengembangan ajaran tarekat yang dilakukan oleh syaikh Abd Wahab dimulai dari Rokan kemudian ke sepanjang pesisir pantai Timur Sumatera-Siak, wilayah Tembusai di Riau, menuju ke Kerajaan kota Pinang, Bilah Panai, Asahan, Kualuh, kota Deli Serdang, hingga akhirnya sampai ke wilayah Basilam Langkat.

Sekilas profil syaikh Abd Wahab bahwa Ayahandanya bernama Abdu Manaf bin M. Yasin bin Maulana Tuanku Haji Abdlah Tembusai yang merupakan keturunan dari raja-raja Siak. Sedangkan ibundaya Arba'iah binti Datuk Dagi binti Tengku Perdana Menteri bin Sultan Ibrahim masih mempunyai pertalian darah dengan Sultan Langkat.[36]

Riwayat menimba ilmu Syaikh Abd Wahab Rokan pada masa kecilnya kepada Tuan Baqi di kampung kelahirannya, kemudian belajar al-Qur'an kepada H.M. Sholeh merupakan seorang alim asal Minangkabau. Selanjutnya Syaikh Abd Wahab meneruskan belajarnya ke wilayah Tembusai dan berguru kepada Maulana Syaikh Abdullah Halim dan Syaikh Muhammad Shaleh Tembusai.

Dari kedua guru ini beliau belajar pelbagai ilmu dan materi kitab-kitab klasik (kitab kuning) dalam bahasa arab, antara lain kitab *Fathul Qorib*, *Minhaju al-Thalibin*, *Iqna'*, kitab *Tafsir Jamal,* ilmu *Nahwu, Sharaf, Balaghah, Manthiq, Tauhid,* ilmu *Arudh* dan lain sebagainya. Atas sebab kepandaiannya dalam menyerap keilmuan dari gurunya serta atas penguasaannya terhadap ilmu-ilmu inilah, syaikh

34 Ibid, hal. 63-64.

35 L. Hidayat Siregar, Tarekat Naqsyabandiyah Syaikh Abd Wahab Rokan: Sejarah, Ajaran, Amalan dan Dinamika Perubahan, dalam MIQOT, Vol. XXXV, No.1, hal. 59.

36 Muchtar Effendi, Ensiklopedia Agama dan Filsafat, hal. 12

Abd Wahab muda terkenal dengan "Faqih Muhammad".

Setelah mengkhatamkan pelajaran dengan dua ulama terkemuka tersebut, tahun 1846 M Abu Qosim[37] berangkat ke Semenanjung Melayu untuk mendalami ilmu agama hingga tinggal di Sungai Ujung, Negeri Sembilan. Di tempat inilah Syaikh Abd Wahab belajar kepada Syaikh Muhammad Yusuf dari Minangkabau. Syaikh Muhammad Yusuf kemudian hari diangkat sebagai mufti di Kerajaan Langkat dan digelari "Tok Ongku".

Setelah kemudian sempat selama dua tahun tinggal di Melaka syaikh Abd Wahab meneruskan kembali belajarnya ke Mekkah tahun 1848 M selama enam tahun dan belajar di antaranya kepada syaikh Zaini Dahlan (mufti madzhab Syafi'I terkemuka), seorang ulama terkenal yang aslinya berasal dari Turki. Kemudian juga berguru kepada Syaikh Sayyid Muhammad bin Sulaiman Hasbullah al-Makki.

Selain belajar dengan ulama Arab, syaikh Abd Wahab juga berguru kepada para ulama Jawi atau Asia di antaranya Syaikh Muhammad Yunus bin Abdurrahman Batubara Asahan, Syaikh H. Zainuddin Rawa, Syaikh Ruknuddin Rawa, Syaikh Muhammad bin Ismail Daud al-Fathani, Syaikh Abd Qodir bin Abdurrahman Kutan al-Kalantani, Syaikh Wan Ahmad bin Muhammad Zain bin Musthafa al-Fathani dan lain-lain.

Adapun khusus belajar tentang tarekat Naqsyabandiyah syaikh Abd Wahab belajar kepada Syaikh Sulaiman Zuhdi dan mendapat ijazah sebagai "Khalifah Besar Thariqat Naqsyabandiyah al-Khalidiyah", dan diberi nama Syaikh Haji Abd Wahab Rokan Jawi al-Khalidi an-Naqsyabandi yang kemudian beliau diperintah untuk kembali ke tanah air untuk menyebarkan Tarekat Naqsyabandiyah.[38]

Pokok ajaran yang sampaikan syaikh Abd Wahab adalah keseimbangan kehidupan duniawi dan ukhrawi. Amalan yang diajarkan kepada para murid dan pengikutnya tidak hanya melakukan dzikir dan suluk semata, tetapi juga membuka dan mengelola perkebunan karet, lada hitam dan jeruk manis karena memang secara geografis tempat persulukan di Langkat ini berada di tengah hutan atau perkebunan alami. Selain itu di tempat persulukan ini juga dilakukan pengembangan komoditi pertanian, perikanan dan juga membuka usaha percetakan.

Syaikh Abd Wahab merupakan pemegang sanad dalam silsilah tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah yang ke-17 dari silsilah Baha'uddin An-Naqshabandiy dan jika diurut ke atas sanad kemursyidannya akan sampai ke Rasulullah s.a.w. dalam mata rantai ke-34. Di antara pokok ajaran syaikh Abd Wahab yang tertuang dalam 44 butir wasiatnya adalah ajaran hidup secara hemat dan sederhana, tegas dalam pendirian, saling tolong menolong, hidup toleransi, menjunjung etos kerja, ridha menerima kenyataan (takdir) serta menjadi pribadi

---

37 Nama kecil syaikh Abd Wahab

38 Muchtar Effendi, Ensiklopedia Agama dan Filsafat, hal. 12

yang mawas diri.[39]

Adapun amalan utama yang diajarkan kepada para murid sebagaimana dalam disiplin tarekat Naqsyabandiyyah adalah zikir dengan 8 tata caranya; yaitu menghimpun segala pengenalan dalam hati, menghadapkan diri ke hadirat Allah Ta'ala, membaca istighfar sekurangnya tiga kali, menghadirkan ruh syaikh, menghadiahkan pahala kepada syaikh tarekat, memandang dengan *rabithah,* mematikan diri sebelum mati serta bermunajat dengan melantunkan "*Ilaahi Anta Maqshuudi wa Ridhaaka Mathluubi*".[40]

Kekhasan Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah

Naqsyabandiyyah Khalidiyyah sebagaimana tarekat induknya, Naqsyabandiyyah, memiliki beberapa sisi keistimewaan yang membedakannya dengan tarekat lainnya. Di antara ciri utama tarekat ini yang bisa kita kaji adalah: pertama, dalam doktrin ajaran tarekat ini tingkatan tauhid dipersipkan sebagai sesuatu yang dekat dan mudah untuk dicapai. Hal ini didorong oleh adanya unsur *tasharruf* (pengaruh kerohanian) guru kepada muridnya sebagai wujud kasih sayang dan bimbingan rohani yang menstimulus dan mempercepat capaian atas tingkatan tasawuf yang tertinggi.

Ajaran dalam tarekat Naqsyabandiyyah yang cukup dikenal adalah konsep *jadzbah* (tarikan rohani) sang guru yang lebih didahulukan sebagai unsur utama *suluk* dalam perjalanan spiritual menuju puncak spiritual seorang murid. Melalui *riyadhah* (latihan rohani) yang ketat, *mujahadah* (kesungguhan dalam melawan hawa nafsu) serta *tazkiyah* (pembersihan diri secara lahir dan batin dari segala noda dan dosa) guna menempuh *maqamat* (tingkatan) sehingga mencapai *tajalliyyat* (penampakan) atas hakikat Rabb Yang Maha Esa.[41]

Kedua, tarekat Naqsyabandiyyah dikenal sebagai tarekat yang mempunyai doktrin tarikan cinta ilahi (*jadzbah mahabbah dzatiyyah*) yang kuat yang dapat dirasakan pada permulaan perjalanan (*suluk*) kesufian, bahkan ketika *salik* belum mulai menempuh *maqam* kerohanian ini sekalipun. Hal ini juga yang dilihat sebagai keistimewaan tarekat yang mempunyai sanad silsilah berasal dari Abu Bakar al-Siddiq *Radhiyallahu anhu*. Sehingga Baha' al-Din al-Naqsyabandi pernah menyatakan bahwa: "permulaan tarekat kami adalah kesudahan seluruh tarekat lain".

Sebagai keistimewaan dan kekhasan ketiga adalah tarekat Naqsyabandiyyah dapat memberikan kesan kerohanian yang kuat pada penganutnya tanpa melihat umur apalagi memandang statusnya. Baik dia anak-anak atau orang dewasa dapat

---

39 L. Hidayat Siregar, Tarekat Naqsyabandiyah Syaikh Abd Wahab Rokan… hal. 63-66.

40 Ibid, hal. 67.

41 Ibid, hal. 27.

mendapat kesempatan yang sama dalam *istifadah* (mendapat limpahan spiritual) bahkan apakah seseorang masih hidup ataupun orang yang telah meninggal dunia dapat memberikan *ifadah* (memberi limpahan spiritual) kepada yang masih hidup di dunia.[42]

Keistimewaan keempat yang dikenali dari tarekat Naqsyabandiyyah adalah kemampuan dan efeknya kepada *salik* dalam membantu mematahkan dorongan nafsu dan sifat-sifat tercela (*madzmumah*) yang menjangkitinya. Hal ini karena ketatnya tarekat ini dalam menjalankan aturan syariat, baik segala ibadah fardhu maupun perkara sunah, serta sejauh mungkin untuk menjauhkan diri dari praktik amalan bid'ah dan sifat-sifat buruk yang lain.[43]

Asas utama yang mendasari ajaran tarekat Naqsyabandiyyah adalah melaksanakan tugas penghambaan ('*ubudiyyah*) kepada Allah s.w.t. secara total dan konsisten, baik lahiriyah maupun batiniyah. Adapun tujuan utama yang hendak dicapai dari keseluruhan *suluk* tasawuf melalui tarekat Naqsyabandiyyah adalah untuk mencapai tingkat kesempurnaan iman, Islam dan ihsan seorang hamba.[44]

Karena dasar inilah tarekat Naqsyabandiyyah terkenal ketat dalam membimbing para *salik* dengan menyempurnakan sunnah dan amalan utama (*'azimah*), menghindari praktik mengadakan perkara baru dalam ibadah yang bertentangan dengan syariat (*bid'ah*), serta berusaha tidak melakukan amalan yang tidak penting meski secara hukum fikih diperbolehkan (*rukhsah*) seperti banyak tertawa, banyak makan dan tidur. Selain itu dalam segala keadaan baik gerak maupun diam, dalam hal kebiasaan maupun ibadah dan mu'amalah (interaksi) keseharian selalu melanggengkan rasa *hudhur* bersama Allah s.w.t. dan melupakan diri (*fana'* dan *istihlak*) agar terbebas dari segala jerat dan ketergantungan dari segala sesuatu selain Allah Ta'ala.[45]

Ajaran-ajaran utama yang menjadikannya ciri khas tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah adalah adanya tatacara dzikir yang dilakukan secara *khafi* atau tersendiri (*dzikir qalbi*), adanya konsep *rabithah* dan *wasilah* (tawassul), serta terdapat ritual *khataman Khwajagan*. Adapun dzikir menurut ajaran Naqsyabandiyyah dijadikan sebagai titik berat amalan yang bertujuan untuk mencapai kesadaran penuh akan hakikat Allah s.w.t. secara lebih langsung dan permanen. Dzikir *khafi* (tersembunyi, secara diam) khususnya, senantiasa diamalkan secara kontinyu pada pagi hari, sore dan malam hari, baik dalam posisi duduk, berdiri, maupun pada masa sibuk ataupun

---

42 Ibid, hal. 28.

43 A.Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 179.

44 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah,* h. 24-25.

45 Ibid, hal. 24. Lihat juga A.Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 171.

senggang.[46]

Praktik dzikir *khafi* diyakini didapatkan langsung oleh Baha' al-Din al-Naqsyabandi dari Abd Khalik al-Ghujdawani secara rohaniah (*barzakhiyyah*) dan tidak diamalkan oleh semua Khwajagan di lingkungan tarekat Naqsyabandiyyah. Dalam penjelasan lain meski dzikir secara diam ini diyakini berasal dari pengajaran Abu Bakar al-Siddiq, namun guru Baha' al-Din sendiri, Amir Kulal, melakukan dzikir dengan suara keras. Maka setelah periode kemursyidan Baha' al-Din al-Naqsyabandi sehingga era modern ini kebanyakan dzikir tarekat Naqsyabandiyyah dilakukan secara *khafi* mengikuti metode yang dia terapkan.[47]

Di kalangan tarekat Naqsyabandiyyah terdapat dua macam dzikir yang biasa diamalkan, yaitu: pertama, dzikir *ismu al-dzat.* Dzikir ini dijalankan dengan mengingat Yang Hakiki dengan mengucapkan asma Allah secara berulang dalam hati (secara *qalbi*) dalam hitungan ribuan kali dengan hanya memusatkan perhatian kepada Allah semata. Kedua, dzikir *nafyu itsbat* atau disebut dengan dzikir tauhid. Dzikir ini berupa bacaan kalimat tauhid "*Laa ilaaha illallaah*" yang dibaca secara perlahan diiringi dengan pengaturan nafas yang dibayangkan seperti menggambar jalan (garis) melalui tubuh. Yakni bunyi *Laa* digambar dari daerah pusar ke atas sampai ke ubun-ubun, bacaan *ilaaha* kemudian turun ke kanan dan berhenti di ujung bahu kanan, lafaz *illa* turun melewati bidang dada sampai ke jantung, dan sampai ke arah jantung inilah bunyi *Allaah* dihujamkan sekuat tenaga.[48]

Berkaitan tata cara atau *kaifiyat* dzikir sebagaimana diajarkan oleh syaikh Abd Wahab adalah: pertama, dengan menghimpun segala pengenalan dalam hati. Kedua, dengan menghadapkan diri (secara penuh perhatian) kepada Allah. Ketiga, membaca *istighfar* sekurangnya sebanyak 3 kali. Keempat, Membaca surat al-Fatihah dan al-Ikhlas. Kelima, dengan menghadirkan roh syaikh tarekat Naqsyabandiyyah. Keenam, dengan cara memberikan hadiah pahala bacaan kepada syaikh tarekat Naqsyabandiyyah. Ketujuh, melakukan *rabithah*. Adapun yang kedelapan, dengan mematikan diri sebelum mati yang sebenarnya. Kesembilan, bermunajat dengan mengucapkan "*Ilaahi anta maqshuudi wa ridhaaka mathlaubi*" dan terakhir berdzikir dengan mengucapkan lafadz Allah dalam hati dengan memejamkan mata, dalam posisi duduk seperti kebalikan dari duduk *tawarruk* saat salat, serta mengunci gigi dan melekatkan lidah ke langit-langit rongga mulut.[49]

Ajaran utama tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah yang kedua adalah konsep *rabithah*. Praktik dari konsep ini dengan menghadirkan dan membayangkan wajah syaikh mursyid dalam khayalan seolah-olah *salik* berada di hadapannya atau berada dalam satu majelis bersama syaikh dalam keadaan menanti perpanjangan

46 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 105-106.

47 Ibid, hal. 106.

48 A.Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*, hal. 173-174.

49 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 109-110.

(*istimdad*) limpahan spiritualitas ketika hendak berdzikir. *Istimdad* dari syaikh tarekat di sini sebenarnya merupakan perpanjangan dari kerohanian Rasulullah s.a.w., karena syaikh mursyid hanyalah perantara dalam menghubungkan kerohanian *salik* dengan puncak kerohanian baginda Nabi s.a.w.[50]

Untuk itulah para ulama ahli tasawuf di lingkungan tarekat Naqsyabandiyyah memahami bahwa praktik dzikir ini merupakan kelanjutan dari salah satu ajaran tarekat yang lain, yaitu *wasilah*. Adapun *wasilah* sendiri diartikan sebagai mediasi melalui pembimbing spiritual (*mursyid*) sebagai suatu kebutuhan bagi kemajuan spiritual *salik* sendiri.[51]

Tata cara pelaksanaan *rabithah* tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah adalah: pertama, *salik* dapat membayangkan wujud syaikh di depan mata dengan sempurna. Kedua, *salik* menghadirkan rupa syaikh di antara kedua lambungnya (rusuk) kemudian berhadapan (*tawajjuh*) dengan kerohanian syaikh tersebut. Ketiga, dengan menggambarkan rupa syaikh di dahinya untuk mengusir khayalan dan gangguan yang melintas di hati yang dapat melalaikannya dari menghadirkan Allah Ta'ala. Keempat, dengan *salik* menghadirkan rupa syaikh di dalam hati. Kelima, *salik* membayangkan rupa syaikh di dahi kemudian turun ke dalam hati serta membayangkan hatinya laksana ruangan yang luas. Tata cara ini diyakini lebih berkesan meski sulit untuk dipraktikkan. Terakhir, *salik* menafikan eksistensi dirinya dan menetapkan hatinya bersatu dengan kerohanian sang syaikh mursyid.[52]

Kekhasan tarekat Naqsyabandiyyah yang ketiga adalah adanya prosesi *khatm khwajagan*. *Khatm* sendiri diartikan penutup atau akhir, sedangkan *Khwajagan* dalam bahasa Persia artinya para syaikh. Ritual ini berupa serangkaian wirid, pembacaan ayat-ayat al-Quran, shalawat kepada Nabi Muhammad serta dilakukan doa penutup sebagai pengakhir dzikir secara berjama'ah.

Kegiatan ritual ini merupakan tiang ketiga tarekat Naqsyabandiyyah setelah dzikir *ismu al-dzat* dan dzikir tauhid sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Acara ini biasa dilakukan di tempat tertutup tanpa ada orang luar yang boleh mengikuti tanpa izin terlebih dulu dari syaikh mursyid. Selain itu para peserta *khataman Khwajagan* juga diharuskan dalam keadaan suci dengan berwudhu' sebelumnya.[53]

Simpulan

Tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah yang berkembang di Sumatera berasal dari jalur Mekkah yang berasal dari murid-murid tarekat yang berguru

50 Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah,* h. 124-125.

51 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 111.

52 Ibid, hal. 111-112. Lihat juga Abdul Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah…,* hal. 125.

53 Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat…*, hal. 112.

kepada syaikh Sulaiman Zuhdi (Jabal Quraisy), silsilah ke-32 dalam urutan sanad kemursyidan. Dari beliau ini tersambung silsilah tarekat kepada syaikh Hadi (Girikusumo-Jawa Tengah) dan putranya syaikh Ali Ridho, syaikh Sulaiman (Huta Pungkut-Sumatera Barat) serta syaikh Abd Wahab Rokan. Sedangkan di Malaysia tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah masuk dan berkembang juga melalui silsilah mursyid dari beberapa ulama Nusantara yang belajar Islam di Timur Tengah (Mekkah).

Silsilah kemursyidan yang paling luas jaringannya di Malaysia berasal dari ulama-ulama asal Sumatera, yaitu syaikh Abd Wahab Rokan (1811-1926), sebelumnya terdapat juga syaikh Ismail al-Minangkabawi (1712-1844) yang turut menyebarkan silsilah tarekat. Dari silsilah syaikh Abd Wahab, tarekat ini banyak berkembang luas di negeri Johor, Pahang, Perlis, Kedah dan Selangor. Sedangkan silsilah dari jalur Mekkah yang utama didominasi oleh silsilah kemursyidan syaikh Ali al-Ridha yang banyak tersebar di Negeri Sembilan dan beberapa kawasan lain juga melalui silsilah syaikh Kadirun Yahya Medan (1917-2001).

Selain itu silsilah Mekkah juga berkembang di negeri Pulau Pinang melalui silsilah syaikh Muhammad Yahya. Peranan ulama dan penganut tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah terbilang signifikan dalam menyebarkan Islam di kawasan Sumatera dan Malaysia dengan pendekatan humanis dan memainkan peran mereka seperti rumah bagi masyarakat yang hendak berteduh dari kekeringan spiritual dan dahaga intelektual serta menjadi tempat memecahkan berbagai permasalahan hidup yang dihadapi. Dengan demikian ajaran Islam dapat tersebar dan diterima dengan hati terbuka oleh masyarakat di Sumatera dan Semenanjung Malaysia berkat jejaring dan kontribusi penting tarekat Naqsyabandiyyah Khalidiyyah.

Daftar Pustaka

A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedia 22 Aliran Tarekat Dalam Tasawuf*. Surabaya: Penerbit Imtiyaz, 2014.

Abd Manam, Mohd Syukri Yeoh & Md Zuraini. *Tarekat Naqshabandiyyah Khalidiyyah Malaysia Siri 1*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013.

Alwi Shihab. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*. Depok: Pustaka IIMaN, 2009.

Garis Panduan Dalam Amalan Tariqat. Jabatan Mufti Negeri Selangor. Malaysia. t.th.

Majalah Risalah Nahdlatul Ulama. *Ulama Sufi Rumuskan Resolusi Konflik*. No. 27, tahun IV/1432 H, 2011.

M. Solihin. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2005.

M. Solihin & Rosihon Anwar. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.

Muhammad Faiz & Ibnor Azli. *Unsur Sufisme Dalam Konsep Pendidikan Said Nursi*. Nizham. Lampung: Program Pascasarjana STAIN Jurai Siwo Metro, Vol. 4, No. 02, Juli-Desember 2015.

Muchtar, Effendy S.E. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*. Buku I Entri A-B. Universitas Sriwijaya: PT. Widyadara. Cet. ke 1. 2000.

Said Nursi. *Kulliyyat Rasa'il al-Nur: al-Maktubat*. Terj. Ihsan Qasim. Kairo: Syarikat Sozler. 2011.

Sri Mulyati (et.al). *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2011.

Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islami*. Kairo: Dar al-Saqafah Li al-Nasyr Wa al-Tauzi', 1979.

Ummu Salamah. *Sosialisme Tarekat: Menjejaki Tradisi dan Amaliah Spiritual Sufisme*. Bandung: Humaniora, 2005.

Zakaria Stapa. *Memasyarakatkan Kefahaman dan Amalan Ilmu Tasawuf di Malaysia Masa Kini*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2015.

Zakaria Stapa. *Pendekatan Tasawuf dan Tarekat Wadah Pemerkasaan Jati Diri Ummah*. Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2012.

Bandar, Ports and River Estuary

Bandar Palembang, Komunitas Arab, dan Dua Citra Seorang Sayid Hadrami:

Surat-surat Pangeran Syarif Ali untuk A.H.W. de Kock (1848)

Hazmirullah[1] dan Zulkarnain Yani[2]
[1]*Dosen Luar Biasa pada Program Studi Sastra Arab,*
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran; corresponding author
[2]*Peneliti Balai Litbang Agama Jakarta*
azmeer125@gmail.com
yanizulkarnain77@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas surat-surat Pangeran Syarif Ali bin Syekh Abubakar yang ditulis pada tahun 1848, koleksi Perpustakaan Universiteit Leiden, Belanda dan diberi kode D. Or. 119. Surat-surat tersebut ditujukan kepada A.H.W. de Kock, Residen Palembang (1841-1846), yang saat itu menjabat Residen Besuki dan Komisaris Bali. Dalam penelitian ini, surat-surat tersebut dikaji dengan menggunakan metode penelitian filologi yang di dalamnya terdapat metode kajian naskah (kodikologi) dan metode kajian teks (tekstologi). Selanjutnya, kandungan teks surat-surat tersebut didialogkan dengan data historis, terutama menyangkut eksistensi Kota Palembang sebagai pusat perdagangan serta peran komunitas Arab, baik di bidang perniagaan maupun penyebaran ajaran Islam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Pangeran Syarif Ali begitu akrab dengan A.H.W. de Kock, bahkan dengan Gubernur Jenderal Hindia-Belanda Jan Jacob Rochussen (periode 1845-1851). Pangeran Syarif Ali, sebagai pemilik kapal terkaya sekaligus Kapten Arab di Palembang, memperoleh keistimewaan dari Pemerintah Hindia-Belanda untuk mengangkut garam dan kayu dari Surabaya dan Gresik ke Palembang. Informasi di dalam surat-surat tersebut, *tadapat tiada*, menghadirkan citra kedua bagi Pangeran Syarif Ali. Pasalnya, di kalangan masyarakat Palembang saat ini, sang Sayid Hadrami masyhur dikenal sebagai seorang ulama, bahkan wali Allah. Salah satu buktinya, kunjungan ke makam Pangeran Syarif Ali yang berlokasi di Kelurahan Lawang Kidul, Kecamatan Ilir Timur II, Kota Palembang termasuk ke dalam rangkaian puncak pelaksanaan ziarah kubra yang digelar saban tahun. Sejak runtuhnya Kesultanan Palembang pada tahun 1825, komunitas Arab mendapat kebebasan dalam mengembangkan perniagaan antarpulau. Alhasil, memasuki

Hazmirullah., Yani, Z. (2022). Bandar Palembang, Komunitas Arab, dan Dua Citra Seorang Sayid Hadrami: Surat-surat Pangeran Syarif Ali untuk A.H.W. de Kock (1848). *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

dekade keempat abad ke-19, mereka mampu menunjukkan dominasi dan kondisi itu berlangsung hingga dekade kedelapan. Tak heran jika kemudian komunitas Arab menguasai kehidupan sosial di Palembang, apalagi seiring dengan banyaknya penduduk yang bergantung kepada mereka, terutama dari sisi ekonomi. Pada gilirannya, komunitas Arab juga menancapkan pengaruh yang sangat besar dalam penyebaran ajaran Islam di Palembang, terutama melalui pembangunan rumah ibadah (langgar) yang juga difungsikan sebagai pusat pendidikan dan pengajaran. Langkah ini diikuti oleh kalangan bangsawan Palembang, terutama mantri, yang menganggur dan tidak mendapatkan uang pensiun dari pemerintah kolonial. Mereka menjadikan profesi guru agama sebagai sarana untuk mempertahankan prestise di mata rakyat kebanyakan.

Kata Kunci: Naskah; Palembang; Pangeran Syarif Ali; Komunitas Arab; A.H.W. de Kock.

PENDAHULUAN

Ziarah kubra merupakan salah satu tradisi tahunan yang dilakukan oleh penduduk Kota Palembang, Sumatra Selatan menjelang bulan Ramadan. Biasanya, kegiatan itu dilakukan pada sepuluh hari terakhir bulan Syaban. Sebagian penduduk Kota Palembang bahkan menganggap ziarah kubra sebagai suatu kewajiban. Selain dijadikan sebagai ajang untuk bertemu anggota keluarga yang masih hidup, ziarah kubra juga dilakukan untuk mengunjungi makam anggota keluarga atau alim ulama yang telah wafat. ”Ziarah kubra menjadi tradisi turun temurun yang sudah ada sejak dahulu. Meski zaman sudah maju, orang-orang tetap mengikutinya. Setiap tahunnya, orang yang mengikuti (ziarah kubra) semakin ramai. Hanya, dua tahun ini, (ziarah kubra) ditiadakan akibat pandemi,” kata Mahdi Muhammad Shahab, Humas Haul dan Ziarah Kubra, Rabu (7/4/2021) (Erfizal 2021).

Gambaran mengenai kemeriahan pelaksanaan ziarah kubra di Palembang dapat kita baca melalui laporan Kantor Berita Antara, Jumat (26/4/2019). Ribuan warga sejak Subuh sudah berkumpul di pemakaman Masjid al-Habib Ahmad bin Syekh Shahab (Gubah Duku) kemudian arak-arakan menuju makamnya dengan membawa bendera-bendera beraksara Arab. ”Ziarah kubra akan digelar selama tiga hari. Pada hari pertama ini sudah diikuti sekitar 5.000 orang. Kemungkinan, pada hari puncak, akan dihadiri oleh massa yang lebih banyak lagi,” kata Mahdi. Menurut dia, para peziarah tak hanya berasal dari dalam Kota Palembang, tetapi juga berasal dari luar negeri, seperti Malaysia, Arab Saudi (terutama Mekah dan Madinah), Palestina, Thailand, Brunei Darussalam, dan Yaman. Saking banyak pengunjung yang hadir, panitia menyiapkan 200-250 ekor kambing untuk dikonsumsi bersama nasi minyak yang disajikan dengan nampan. Sementara itu, dana untuk membiayai kegiatan tersebut berasal dari sumbangan masyarakat, fasilitas pemerintah, dan kementerian (Munajar 2019).

Marbun (2017: 637-638, 648-649) menyatakan bahwa prosesi ziarah kubra dimulai dengan kegiatan salat berjemaah di salah satu masjid. Selanjutnya, para peserta ziarah –yang jumlahnya mencapai ribuan, bahkan puluhan ribu-- menggelar long mars dari satu makam ke makam lain sambil mengumandangkan syiar-syiar Islam. Makam-makam yang dikunjungi itu berlokasi di wilayah Seberang Ulu dan Seberang Ilir, Kota Palembang. Selain mengunjungi makam, para peziarah juga memperingati *haul* para *habaib* yang telah lebih dahulu wafat. Menurut Marbun, keunikan tradisi ini tidak hanya pada jumlah peserta yang mencapai ribuan atau puluhan ribu, tetapi juga peserta yang terlibat adalah laki-laki dari berbagai segmentasi usia serta mengenakan pakaian serbaputih. Kegiatan ziarah kubra biasanya dilangsungkan selama tiga hari berturut-turut. Adapun puncak pelaksanaan ziarah kubra dipusatkan di wilayah Seberang Ilir, Kota Palembang, tepatnya di makam al-Habib Pangeran Syarif Ali bin Syekh Abubakar[1], pemakaman Kawah Tekurep[2], dan pemakaman Kambang Koci[3].

Kita fokuskan pembicaraan kepada tokoh bernama Pangeran Syarif Ali bin Syekh Abubakar. Dalam historiografi lokal Palembang, disebutkan bahwa Pangeran Syarif Ali merupakan cicit seorang wali, yakni Habib Ali bin Ahmad (salah seorang murid Imam Abdullah bin Alawi al-Haddad)[4]. Sang ayah, Syekh Abubakar, memegang teguh tradisi tarbiah, lalu mengajarkannya kepada para murid dan keluarga besarnya, termasuk kepada Pangeran Syarif Ali. Sementara itu, sang ibunda, Syarifah Nur binti Ibrahim bin Yahya, adalah seorang wanita salihah, putri seorang *'allamah* dan ahli tasawuf terkenal pada saat itu, yakni Habib Ibrahim bin Zain bin Yahya. Pangeran Syarif Ali mendapatkan banyak pelajaran dari ibunya sendiri di samping tambahan pelajaran dari para pamannya, seperti Habib Abdullah bin Ibrahim dan Habib Syekh bin Ibrahim, serta dari banyak ulama lain pada masa itu. Disebutkan pula bahwa Pangeran Syarif Ali mengoleksi kitab yang berjumlah tak kurang dari 1.000 buah. Untuk ukuran pada waktu itu, jumlah kitab sebanyak itu tentu sangat spektakuler. Hal ini menunjukkan kecintaannya terhadap ilmu sekaligus keluasan dan kedalaman ilmunya (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013). Tak heran, di sebagian kalangan masyarakat Palembang, Pangeran Syarif Ali masyhur dikenal sebagai ulama sekaligus wali Allah (Widodo 2019).

Akan tetapi, penulis menemukan citra berbeda dari sosok Pangeran Syarif Ali, sebagaimana termaktub di dalam surat-suratnya untuk A.H.W. de Kock pada tahun 1848. Surat-surat ini kini disimpan di Perpustakaan Universiteit Leiden, Belanda. Di dalam surat-surat itu, Pangeran Syarif Ali menampakkan dirinya sebagai pelaku perniagaan yang sangat dekat dengan para pejabat kolonial, bahkan

1 Terletak di Kelurahan 5 Ilir Lawang Kidul, Kecamatan Ilir Timur II, Kota Palembang.

2 Terletak di Kelurahan 3 Ilir, Kecamatan Ilir Timur II, Kota Palembang.

3 Terletak di Kelurahan 3 Ilir, Kecamatan Ilir Timur II, Kota Palembang.

4 Seorang ulama dalam bidang fikih dan akidah Asy'ariyah. Ia mendapatkan gelar *syaikh al-Islām*, *Quṭb al-Da'wah wa al-Irsyād*, dan dikenal sebagai pembaharu Tarekat Alawiyyah.

termasuk Gubernur Jenderal Hindia Belanda Jan Jacob Rochussen (periode 1845-1851). Temuan inilah yang membuat penulis merasa tertarik untuk membahas sosok Pangeran Syarif Ali, terutama mengenai dua citra yang, *tadapat tiada*, kemudian melekat padanya. Oleh karena itu, dalam penelitian ini, penulis akan menjawab pertanyaan utama mengenai sejauh mana kedekatan Pangeran Syarif Ali dengan pejabat kolonial, terutama A.H.W. de Kock. Selanjutnya, penulis juga akan mendedahkan kondisi sosial, politik, dan ekonomi Palembang, terutama setelah jatuhnya kesultanan. Selain itu, hal penting yang juga akan didedahkan di dalam penelitian ini adalah mengenai komunitas Arab dan peran mereka di bidang pendidikan dan pengajaran Islam di Palembang.

Menurut penulis, penelitian terhadap surat-surat tersebut ini sangatlah penting untuk melengkapi historiografi Palembang, terutama terkait dengan perdagangan dan penyebaran agama Islam di Palembang pada pertengahan abad ke-19 M. Namun, sebelum itu, penelitian secara filologis harus terlebih dahulu dilakukan, mengingat teks surat-surat tersebut ditulis dengan menggunakan aksara Jawi ataupun aksara Latin pada masa pra-ejaan. Kondisi itu berpotensi membuat khalayak kesulitan untuk membaca, apalagi memahami, kandungan teks surat-surat tersebut. Apalagi, pada saat ini, tidak banyak pembaca yang memiliki kemampuan untuk membaca teks-teks yang ditulis dengan menggunakan aksara tradisional (termasuk Jawi) dan aksara Latin pada masa negeri ini belum mengenal sistem ejaan.

METODE PENELITIAN

Sebagaimana diungkapkan di bagian sebelumnya, penulis terlebih dahulu akan menggunakan metode penelitian filologi yang di dalamnya terdapat metode kajian naskah (kodikologi) dan metode kajian teks (tekstologi). Kodikologi dimaksudkan untuk memperoleh lalu mendedahkan informasi ihwal seluk-beluk naskah, seperti aksara, bahasa, bahan, usia, tempat penulisan, penyalin, dan perkiraan penulis naskah (Baried et al. 1985: 55). Sementara dalam tekstologi, penulis akan menggunakan metode edisi standar/kritis untuk teks surat yang ditulis dengan menggunakan aksara Jawi dan metode edisi diplomatik untuk teks surat yang ditulis dengan menggunakan aksara Latin. Di dalam edisi standar/kritis, penulis mengalihkan teks yang ditulis menggunakan aksara Jawi ke dalam aksara Latin, disertai dengan perbaikan di tempat-tempat tertentu yang memang diyakini keliru. Sementara itu, di dalam edisi diplomatik, penulis menyajikan "salinan" semirip mungkin dengan teks surat-surat yang terdapat di dalam objek penelitian. Dengan demikian, pembaca dapat memahami kandungan yang terdapat di dalam naskah objek penelitian. Jika "salinan" tak disajikan, dapat dipastikan bahwa pembaca tak akan dapat membaca teks tersebut meski dituliskan dalam aksara Latin dan bahasa Melayu. Hal itu lantaran ukuran huruf yang digunakan terlalu kecil, apalagi dengan keterbatasan lahan kertas untuk menampilkan gambar naskah tersebut. Pada tahap berikutnya, barulah kandungan surat-surat tersebut didialogkan dengan fakta dan data sejarah, terutama terkait dengan perdagangan dan penyebaran agama Islam di

Kota Palembang pada abad ke-18 hingga abad ke-19 M, terutama setelah jatuhnya Kesultanan Palembang pada tahun 1825.

TEMUAN DAN DISKUSI

Deskripsi Naskah

Objek penelitian ini merupakan sebuah bundel koleksi Perpustakaan Universiteit Leiden yang diberi kode D. Or. 119, berjudul "*Brieven gericht aan A.H.W. de Kock en zijn vrouw, Palembang 1848*"[5]. Sayangnya, deskripsi mengenai bundel tersebut (dan surat-surat yang terdapat di dalamnya) sangat minim. Ronkel (1908: 234), misalnya, hanya menyatakan bahwa naskah (yang ia nyatakan berkode HS 229) tersebut merupakan 'sebundel surat, beberapa (di antaranya ditulis dengan menggunakan) dalam aksara Latin, (berasal) dari Palembang, semua (berasal) dari tahun 1848; (sebanyak) 20 buah'[6]. Meskipun demikian, berdasarkan hasil bacaan penulis, terdapat satu surat yang ditulis pada tahun 1847. Bundel itu pun ternyata terdiri atas 21 naskah. Perinciannya, sebanyak 17 naskah berupa surat, 1 naskah berupa gugatan hukum perdata, 1 naskah berupa "daftar pusaka Kesultanan Palembang"[7], 1 naskah berisi tentang cara bertanam kapas, dan 1 naskah berupa "daftar objek pajak"[8]. Sebanyak 14 naskah ditulis dengan menggunakan aksara Jawi (Arab Melayu) dan 7 naskah lainnya ditulis dengan menggunakan aksara Latin. Semua teks surat ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu.

Dari 17 naskah surat tersebut, terdapat 16 surat ditujukan kepada A.H.W de Kock ataupun istrinya, sedangkan 1 surat lainnya ditujukan kepada Syekh Haidar di Bali[9]. Dilihat dari pengirimnya, terdapat sepuluh surat ditulis oleh pejabat/kerabat eks Kesultanan Palembang, yakni Pangeran Bupati Panembahan[10] (4 surat), P.

5 Penulis memperoleh naskah tersebut melalui tautan berikut: https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/2372366?solr_nav%5Bid%5D=97464bb8ee4c47543b19&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=5#page/1/mode/1up

6 *Een Bundel brieven, enkele in Latijnsch schrift, van Palëmbang, allen van 1848; 20 stuks*.

7 Teks naskah surat tidak dapat dibaca secara jelas, tetapi di dalamnya disebutkan sejumlah barang, seperti keris, tombak, dan permadani.

8 Berupa tabel yang memuat daftar "nama kampung" (di Palembang), "laki bini yang kena bea", "jumlahnya", dan "keluar bea dalam satu hari".

9 Merujuk isi surat, tokoh bernama Syekh Haidar tersebut merupakan bagian dari *jamaah al-'Arab* (komunitas Arab).

10 Di dalam beberapa surat, ia menyebut dirinya sebagai "Paduka Tuan Pangeran Bupati Panembahan ibn Paduka Sri Sultan Ratu Muhammad Bahauddin". Dengan demikian, ia merupakan saudara kandung Sultan Mahmud Badaruddin II dan Sultan Ahmad Najamuddin II. Ia merupakan

M. Ningrat (1 surat)[11], Raden Ayu Kramajaya[12] (4 surat), dan Pangeran Perdana Menteri[13] (1 surat). Sementara itu, tujuh surat lainnya masing-masing ditulis oleh Sayid Muhammad bin Ṣalih (1 surat), Pangeran Syarif Ali bin Syekh Abubakar (4 surat), Sultan Sumenep Paku Nataningrat[14] (1 surat), dan Raden Suria Adinegara Banyuwangi (1 surat).

Namun, di dalam penelitian ini, penulis hanya akan menganalisis 4 surat yang ditulis oleh Pangeran Syarif Ali (kepada A.H.W. de Kock dan Syekh Haidar) beserta 1 surat dari Sayid Muhammad bin Ṣalih kepada de Kock. Surat-surat di dalam bundel D. Or. 119 itu ditempatkan secara acak. Oleh karena itu, untuk keperluan penelitian, penulis terlebih dahulu menyusun kelima surat itu berdasarkan urutan waktu penulisan.

Surat Pertama

Di dalam bundel D. Or. 119, naskah ini ditempatkan di urutan keempat. Naskah ditulis dengan menggunakan aksara Latin bahasa Melayu di atas selembar kertas yang dilipat dua sehingga membentuk halaman. Akan tetapi, teks terdapat di tiga halaman. Teks di halaman pertama terdiri atas 26 baris, halaman kedua 25 baris, dan halaman ketiga 19 baris. Enam baris pertama teks di halaman pertama berupa alamat surat, dibuat menjorok hingga pertengahan halaman. Hal serupa dilakukan terhadap pengirim surat yang terdapat di bagian akhir.

Baris-baris teks surat juga dibuat menjorok sehingga *margin* kiri kertas lebih lebar dibandingkan dengan *margin* kanan. Penulis surat menggunakan garis bantu

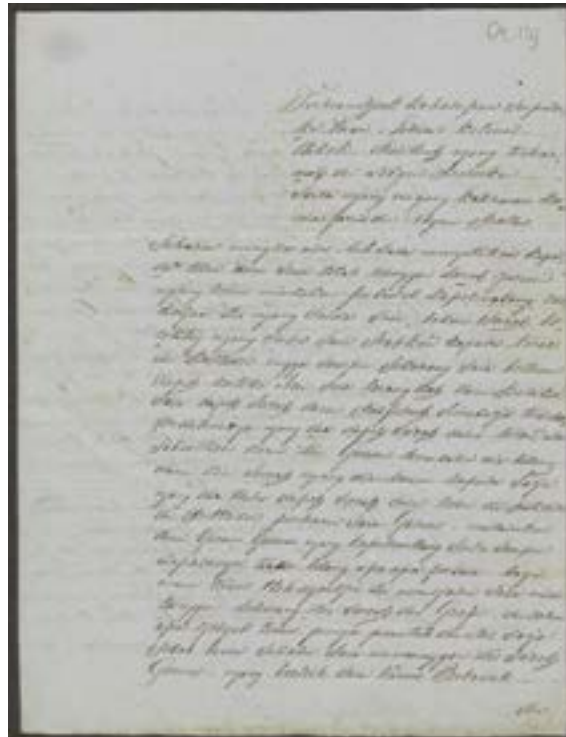
anak kedelapan Sultan Muhammad Bahauddin dan memiliki nama kecil Raden Hamim (Halif, 2016: 69-71; Peeters, 1997: 12, 24). Sebelumnya, ia memiliki nama Pangeran Aryo Kesuma (Wargadalem, 2017: 74-75). Pada masa pemerintahan Sultan Ahmad Najamuddin II (1812-1821), ia diangkat menjadi Pangeran Adipati Tuo. Selanjutnya, pada tahun 1821, Sultan Ahmad Najamuddin II menyerahkan jabatan sultan kepada putra sulungnya, Prabu Anom (yang kemudian bergelar Sultan Ahmad Najamuddin III). Seturut adat Palembang, setelah pensiun, Sultan Ahmad Najamuddin II menyandang gelar susuhunan (lengkapnya Susuhunan Ratu Husein Dhiyauddin). Setelah menjadi susuhunan, ia mengangkat Pangeran Adipati Tuo (sekaligus adik kandungnya itu) menjadi Pangeran Bupati Panembahan (Wargadalem, 2017: 222-223). Sejak tahun 1838, ia juga diangkat sebagai kepala keluarga (eks) Kesultanan Palembang (Waal 1884: 101). Pangeran Bupati Panembahan wafat pada tanggal 21 Jumadilakhir 1281 (21 November 1864) dan dimakamkan di Talang Semut, Palembang (Halif, 2016: 90).

11 Penulis menduga, ia adalah tokoh bernama Pangeran Tumenggung Karta Menggala, menantu Sultan Ahmad Najamuddin II/Susuhunan Husein Dhiauddin. Menurut Waal (1884: 101-102), pada tahun 1846, Pemerintah Hindia-Belanda mengizinkan Pangeran Tumenggung Karta Menggala menggunakan gelar Pangeran Mangku Ningrat.

12 Ia juga menyebut dirinya sebagai Raden Ayu Krama Wijaya.

13 Ia adalah Pangeran Kramajaya Abdul Azim, suami Raden Ayu Kramajaya. Pangeran Kramajaya secara resmi diangkat sebagai Perdana Menteri (*rijksbestierder*/*rijksbestuurder*) pada tahun 1825 meski telah menjalankan tugas itu sejak tahun 1823 (Faille, 2020: 69).

14 Sri Sultan Abdurrahman (Paku Nataningrat I), Sultan Sumenep periode 1811-1854.

untuk menulis teks. Terdapat pula penanda halaman berupa paginasi (*catch word*) di halaman kesatu dan kedua. Sementara itu, di sudut kiri atas halaman pertama, terdapat semacam tera (tanpa tinta) berbentuk lonjong dengan hiasan bunga. Di dalamnya, terdapat tulisan "BATH". Tera ini sepertinya dipukulkan cukup keras sehingga membekas pada tiga halaman berikutnya meski semakin samar. Di dalam dunia percetakan, tera itu dinamakan *emboss*, yakni teknik *finishing* yang memberikan hasil cetak timbul atau naik pada permukaan kertas yang ingin dicetak.

Gambar 1.

Halaman pertama surat dari Pangeran Syarif Ali
untuk A.H.W. de Kock (9 April 1848)

Berikut ini penulis sajikan hasil transliterasi dan edisi teks surat tersebut.

Terhoondjook ka hadepan Sripadoeka Toean Letnan Kolonel Dekok, Risident njang terhoormat die Negri Basoekie sarta njang megang kabesaran Koemassaries die Negri Ballie.

Sahadan mangka adalah saia menjataken kapada toean dari saia telah toonggoe soerat garem njang toean mintaken perbawak ke Pelengbang 200 koejan itoe njang soeda saia bikin soerat 60 riktig njang soeda saia srahken kapada toean die Bettawie engga sampe sekarang saia belloom dapet. Koetika arie saia

berangkat dari Basoekie, saia dapet soerat darie Rissident Soerabaija, terseboet di dalemnja njang dia dapet soerat darie toean ada seboetken darie itoe garem, kambalie dia bilang dari itoe soerat njang dia kerim kapada saija njang dia tiada dapet soerat darie toean dieRektur di Bettawie perkasie saia garem. Moelainken darie garem garem njang ka Pelembang soeda sampee kapadanya, tiada belang apa apa per saia. Bageimana toean tlah djandjie itoe mendjadie saia (mistie)[15] *toenggoe sekarang itoe soerat die Grissei die dalem apa djoegak toean poenja perentah die atas saija sebab lama sekalie saia menoonggoe itoe soerat garem, njang booleih saia terima perbawak* **<1>** *die Pelembang, saia hareplah sigranja barangkallie die belakang inie [soerat] (dateng) itoe soerat lantas saia trima itoe garem perbawak die Pelembang. Saia mau singgah die Bettawie k. 5. Arie… abies belaiar ka Pelembang. dan darie permentakan saia darie kaijoe dan garem njang saben taoon itoe saia harep toean toeloong dapetnja bagiemana njang soeda toean perdjandjie kapada saia njang dapet. Dan saia harep menta soerat kattrangan darie toean besar Sripadoeka njang maha moolja Guverneur Gendraal njang mengoerniaie kapada saia toean poenja toeloongan itoe sarta saia dapet itoe soerat di Pelembang boelee toean keremken. Dan saia tempoo pegie di Soerabaia, saia mendapetken toean Rissident die Soerabaia dia ada betjara darie kaioe njang dieminta itoe, dia belang pada inie koetika, tiada kaijoe njang sedia. Tetapie kaloe bettool toean Letnan koloneel deKok maui tooloong, bear dia mentaken sama toean bessar die Bettawie, bear toean besar kasie prenta sama toean Rissident Soerabaia, soeroe potongken die dalem k. 5. boelan, boleh sedia itoe kaijoe ada die mana itoe tempat minta itoe kaioe sebooleh dia maui toeloong, moelainken sekarang sepenoo penooh arap saia kapada toean, bear toean booleih mentaken* **<2>** *djikaloe tiada sedia itoe kaioe, bear toean besar kasie prenta perpootoongken k. 5: boelan saia toenggoe djoegak. Hareplah saia itoe pertoeloongan njang toean, djangan loepa darie permintaken kapada toean Geuverneur Gendraal soepaia segra dateng prentah kapada toean Rissident Soerabaia. Saia berpegang toean poenja djandji njang apa apa permentakan saija samoeanja dapet. Hareplah saia toean toeloong dan apa apa toean poenja perentah die attas saia atawa soeka die Pelembang, harep lah saia toean kierim sepotoong soerat. Dengan soeka atie saia kerdjaken dengan sigra, booleh saia keremken kapada Said Ali Ketjiel die Grissie, dia (lantas) keremken kapada toean.*

Dan saia poenja tabee banjak dan selamet kapada miefroo (mevrouw) dan sekalian poetra poetra

Pangeran Sarip Alie bin Aboebakar bin Salleeh[16]

Tertoelies kapada 9 boelan Apriel 1848

15 misie

16 Ia juga menulis dalam aksara Jawi, "Pangeran Sarīf 'Alī ibn Abūbakr ibn Ṣāliḥ".

Surat tertanggal 9 April 1848 ini ditujukan kepada Letnan Kolonel (A.H.W) de Kock yang pada saat itu menjabat Residen Besuki sekaligus Komisaris Bali. Sementara itu, di bagian akhir surat, kita memperoleh informasi bahwa pengirim surat adalah Pangeran Syarif Ali bin Abubakar bin Saleh. Surat itu mengandung sejumlah informasi, yakni:

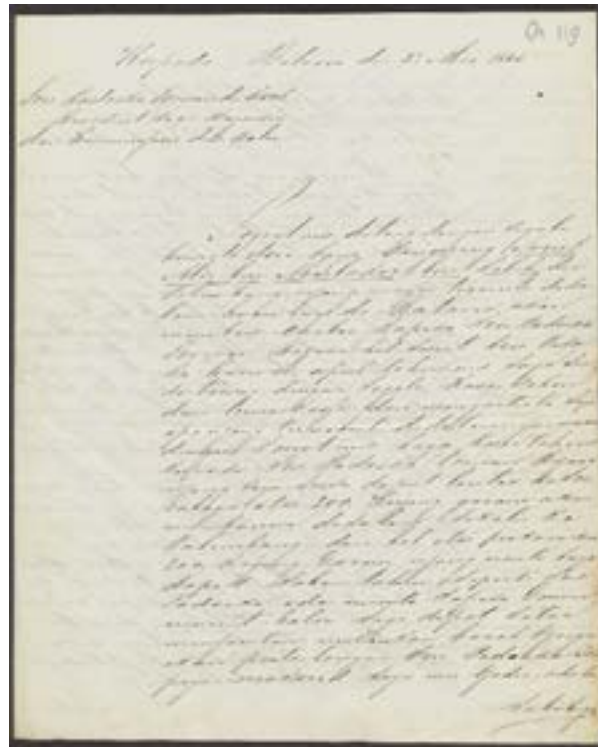
(1) Pangeran Syarif Ali menyatakan bahwa ia masih menunggu "surat jalan" untuk membawa garam sebanyak 200 koyan ke Palembang. Pasalnya, hingga surat untuk de Kock ditulis, ia belum menerima "surat jalan" itu. Padahal, sebelumnya, ia telah menyerahkan surat permintaan garam dari De Kock (yang dibagi menjadi 60 bagian) kepada "tuan di Betawi". Ketika hendak berangkat dari Besuki (ke Gresik), Pangeran Syarif Ali menerima surat dari Residen Surabaya yang juga menyinggung tentang garam tersebut. Sang residen pun mengaku menerima surat dari De Kock tentang permintaan garam, tetapi belum menerima surat dari "tuan direktur di Betawi". Meskipun demikian, sang residen menyatakan bahwa garam yang hendak dibawa ke Palembang sudah ada padanya. Oleh karena itu, selama berada di Gresik, Pangeran Syarif Ali akan menunggu kedatangan "surat jalan" itu. Ia menyatakan, dari Gresik, ia akan terlebih dahulu singgah di Betawi selama lima hari, sebelum berlayar ke Palembang.

(2) Pangeran Syarif Ali juga menyinggung tentang jatah kayu dan garam yang biasa ia terima saban tahun. Ia berharap, de Kock tetap merealisasikan hal itu. Ia juga berharap, de Kock menerbitkan surat keterangan mengenai itu, lalu mengirimkan kepadanya. Pangeran Syarif Ali pun menginformasikan, ketika ia berada di Surabaya, Residen Surabaya membicarakan tentang kayu yang diminta itu. Namun, kalakian, residen menyatakan bahwa kayu belum tersedia. Oleh karena itu, Pangeran Syarif Ali meminta pertolongan De Kock untuk membicarakan hal ini kepada "tuan besar di Betawi" (maksudnya Gubernur Jenderal). Selanjutnya, "tuan besar di Betawi" itulah yang memerintahkan Residen Surabaya untuk menyediakan kayu pada tanggal 5 setiap bulannya.

(3) Pangeran Syarif Ali menagih janji de Kock yang pernah menyatakan bahwa Pangeran Syarif Ali akan memperoleh apa pun yang ia minta kepada De Kock. Selain itu, Selanjutnya, Pangeran Syarif Ali juga menyatakan bahwa ia bersedia memenuhi semua permintaan De Kock. Ia akan mengirimkan semua permintaan itu kepada seseorang bernama Said Ali Kecil di Gresik untuk kemudian menyerahkannya kepada de Kock.

Surat Kedua

Di dalam bundel D. Or.119, naskah ini ditempatkan di urutan keenam. Teks naskah ditulis dengan menggunakan aksara Latin bahasa Melayu di atas selembar kertas yang dilipat dua sehingga membentuk empat halaman. Teks terdapat di semua

halaman. Halaman pertama terdiri atas 28 baris, halaman kedua 31 baris, halaman ketiga 31 baris, dan halaman keempat 6 baris. Penulis surat membagi teks surat ke dalam 7 paragraf. Penulis juga membubuhkan penanda halaman berupa paginasi (*catchword*) di tiga halaman pertama. Penulis menyajikan alamat surat di tepi kiri, tetapi hanya hingga pertengahan halaman. Sementara teks lainnya dibuat menjorok ke dalam sehingga *margin* kiri lebih lebar dibandingkan dengan *margin* kanan.

Gambar 2.

Halaman pertama surat dari Pangeran Syarif Ali
untuk A.H.W. de Kock (3 Mei 1848)

Berikut ini penulis sajikan hasil transliterasi dan edisi teks surat tersebut.

Kapada Batavia dari 3: Mei 1848

Srie Padoeka Toowan de Kock

Resident darie Besookie

Dan Kommissaris dari Balie

Soerat inie datang dengan segala hormat dari saija Pangeran Sarief Alie bin Aboebakar bin Saleh dari Palembang njang massie (terrinte)[17] *di dalam harie inie di Batavia akan membrie chabar kapada Srie Padoeka Toewan Besaar hal soerat Srie Padoeka hari 11: April tahoen inie saija soeda trima dengan segala kasoekahan dan*

17 Maksudnya: terhenti

trima kassie dan mangartiela saija apa njang terseboet di dalamnja, maka dengan soerat inie saija kasie tahuw kapada Srie Padoeka Toewan Besaar njang saia soeda dapat lantas ke Soerabaija itoe 200 koijang garam akan membauwa di dalam sekali ka Palembang. Dan hal itoe perkara dari 200 koijang garam njang nanti saija dapat saban tahun seperti Srie Padoeka ada minta kapada Gouverneument, bolon saija dapat satoe (mensautan), melainkan (harap)[18] *djoega akan pertoelongan Srie Padoeka sopaija maksoed saija inie djadie, adala* ***<1>*** *sababnja njang terlaloe besaar akan menrima segala Srie Padoeka (poegni) kabarkan dan (iglats) hatie kapada saija.*

Demikian djoega hal (rekest) saija kapada Gouvernement darie kaijoe kaijoe njang saija minta bolon dapat (mansautan), maka saija (harap) djoega seboleh boleh Srie Padoeka toeloeng sama saija hal perkara itoe, tjada mengapa massie saija dapat baharoe di dalam 5 atau 6 boelang assal tonto. Maka djikaloe saija tieda (terhilang dan Toewan njang)[19] *boleh dapat itoe kaijoe de (Pedantan) Srie Padoeka toeloeng minta njang Gouvernement kasie sama saija di (Stapelplaats Naring) di dalam Residentie Rembang dan saija (harap) mendapat chabar njang tento di dalam sedikit harie di Palembang.*

Dan lagi, saija kasie tauw kapada Srie Padoeka njang saija hendak (berlahir) dengan Kapal Djelanie dari sinie ke Palembang harie 4: boelang inie dan harie 1: boelang Mei Toewan Resident Steinmiet soeda berankat (berlahir) dengan Kapal (Assaso) namanya Onrust, tetapie darie seorang saidja dan barang barangnja ada termowad di dalam kapal saija akan bauwa di Palembang. ***<2>***

Serta saija datang de Batavia adala saija mengadap kapada Srie Padoeka Toewan Gouvernader Generaal dan terlebie baik dan manis Toewan Besaar soeda trima sama saija, dan saija tieda boleh menrima kassie sampe segala kehormattan njang saija dapat oleh Toewan Toewan Besaar de Batavia.

Sahadan saija (harap) njang Srie Padoeka poenja ingatan njang terlaloe soetjie dan (tjernei) kapada saija selama lamanja njang Maha Besaar menoeloeng Srie Padoeka poenja (bekriedjahan) beprangan di Balie dengan selamat dan sampoerna sopaija bertamba Srie Padoeka (poegni) nama dan kabaikan kapada Gouvernement.

Dan lagie, saija (harap) njang Srie Padoeka tieda loepa djikaloe hendak apa apa dari Palembang akan minta sama saija, kerna tieda saija boleh balasa Srie Padoeka poenja pertoeloengan dan (iglats) hatie kapada saija, dan tieda saija boleh loepa sama Srie Padoeka selama lamanja Toewan Allah nanti membrie (djoewa) sama saija.

---

18 harab

19 Teks tambahan, terdapat di tepi halaman kedua.

Dan saija (poegnie) tabe (berapa)[20] *banyak kapada Srie* **<3>** *Padoeka dan Mevrouw de Kock serta Srie Padoeka (poegna) anak anak, maka saija (harap) Srie Padoeka menrima soerat inie dengan selamat dari pada saija.*

Pangeran Syarīf ‘Alī ibn Abūbakr ibn Ṣāliḥ[21].

Surat tertanggal 3 Mei 1848 ini ditujukan kepada (A.H.W) de Kock yang pada saat itu menjabat Residen Besuki sekaligus Komisaris Bali. Sementara itu, di bagian akhir surat, kita memperoleh informasi bahwa pengirim surat adalah Pangeran Syarif Ali bin Abubakar bin Saleh. Surat itu mengandung sejumlah informasi, yakni:

(1) Pangeran Syarif Ali menginformasikan bahwa dirinya sedang berada di Batavia. Ia mengaku telah menerima surat dari de Kock tertanggal 11 April 1848. Selain itu, Pangeran Syarif Ali mengabarkan bahwa ia telah membawa garam sebanyak 200 koyan yang akan dibawa ke Palembang.

(2) Pangeran Syarif Ali meminta bantuan de Kock agar Gubernemen memenuhi permintaannya untuk mendapatkan jatah garam sebanyak 200 koyan setiap tahun. Soalnya, hingga surat ditulis, ia belum memperoleh jawaban dari Gubernemen. Demikian pula halnya dengan permintaannya untuk mendapatkan jatah kayu. Oleh karena itu, ia meminta bantuan de Kock untuk memastikan soal itu. Ia mengaku tidak masalah jika kayu itu baru tersedia dalam 5-6 bulan ke depan. Ia hanya ingin mendapatkan kepastian. Selain itu, jikalau Pangeran Syarif Ali tidak mendapatkan kayu itu di (Pedantan), ia meminta de Kock mengizinkannya untuk mendapatkan kayu di depo (*Stapelplaats*) di Keresidenan Palembang. Ia meminta de Kock segera berkabar.

(3) Pangeran Syarif Ali mengabarkan bahwa ia hendak berlayar (dengan menggunakan Kapal Djelani) dari Betawi ke Palembang pada tanggal 4 Mei 1848. Ia menginformasikan bahwa pada tanggal 1 Mei 1848, Resident Steinmetz sudah berangkat dari Palembang dengan menumpang kapal asap (kapal uap?) Onrust. Namun, sang residen hanya seorang diri, sedangkan barang bawaannya nanti akan diangkut dengan menggunakan Kapal Djelani milik Pangeran Syarif Ali.

(4) Pangeran Syarif Ali menginformasikan pula bahwa ia sudah menghadap Gubernur Jenderal. Ia mengaku diterima dengan baik.

(5) Pangeran Syarif Ali mendoakan de Kock agar mendapatkan kemenangan dalam Perang Bali.

(6) Pangeran Syarif kembali menegaskan bahwa ia akan memenuhi semua permintaan de Kock dari Palembang.

---

20 beraba

21 Ditulis dengan menggunakan aksara Jawi

Surat Ketiga

Di dalam bundel D. Or. 119, naskah ini ditempatkan di urutan keenam belas. Teks naskah ditulis dengan menggunakan aksara Jawi bahasa Melayu di atas selembar kertas. Teks surat terdapat di salah satu muka halaman, yakni sebanyak 18 baris. Sementara itu, muka halaman lain hanya berisi 3 teks yang berupa alamat surat. Kalimat itu berbunyi, "*Alamat surat barang disampaikan Allah subhānahū wa ta'ālā, apalah kiranya datang ke hadapan wajah sahabat saya, yaitu Syekh Haidar, yang ada pada masa ini di dalam Negeri Bali adanya*". Sementara itu, seluruh teks dibuat menjorok ke dalam sehingga *margin* kanan jauh lebih lebar dibandingkan dengan *margin* kiri. Di bagian atas, terdapat kepala surat "*Qawluhū al-ḥaqq*". Menurut Gallop (1994, 56-61), frasa ini (atau bentuknya yang lebih panjang, *Qawluh al-ḥaqq wa kalāmuh al-ṣidq*) merupakan salah satu teks yang paling sering digunakan di dalam persuratan Melayu. Adapun kata-kata lainnya adalah *al-Mustaḥaqq*, *Yā nūr al-syams wa al-qamar wa al-nujūm*, atau *Yā Qādiy al-Ḥājāt*.

Gambar 3.

Halaman pertama surat dari Pangeran Syarif Ali
untuk Syeikh Haidar (22 Rabiulakhir 1264 H/26 Mei 1848)

Berikut ini penulis sajikan hasil transliterasi dan edisi teks surat tersebut.

Qawluhū al-ḥaqq

Alḥamdu lillāh waḥdah

Wa ba'da tablīgh al-salām ma'a al-taḥiyyah wa al-ikrām min al-Sayyid al-Syarīf 'Ali ibn Abū Bakr ibn Ṣālih bi balad Palembang barang disampaikan Allah subḥānahū wa ta'ālā apalah kiranya datang ke hadapan wajah sahabat, yaitu Syekh Haidar yang ada pada masa ini di dalam Negeri Bali. Sallamahullāh ta'ālā, āmiin.

Syahdan maka adalah saya menyatakan kepada sahabat, dari sekalian Jamā'ah al-'Arab di Palembang, semuanya ada baik. Diharap yang sahabat demikian juga. Dan saya berkirim ini surat kepada sahabat adalah dari Tuan Letnan Kornel de Kock telah diangkat pangkat oleh Gubernemen menjadi Komisaris dari sekalian negeri2 Bali. Melainkan yang saya kepada menir Letnan Kornel itu sangat bersahabat antara kedua pihak2. Dan terlalu baiknya serta setianya kepada sahabat handainya serta sangat suka dianya (tolong menolong)[22]. Melainkan saya kirim ini surat kepada sahabat sebagaimana boleh dan kuasa sahabat boleh tolong dari hal apa2 yang disukanya atau apa2 dia suka suruh ke mana2 dengan sungguh hati sahabat mengerjakan dengan teguh2 (rasia) dengan putih hati dengan sebetulnya serta apa2 yang akan jadi kebajikan kepada Gubernemen boleh sahabat (tolong)[23] kabarkan kepada Tuan Letnan Kornel de Kock bagaimana2 hal2nya semuanya supaya dia maklum. Saya haraplah yang sahabat dengan suka hati menolong dengan demikian dengan diharap yang sahabat jangan (bermuak2) kerana kita tinggal di Negeri Gubernemen. Dan berharap kesiannya jika sahabat ada (betul)[24] (tolong)[25] dengan ada kenyataannya melainkan tiada hilang tentu ada timbangan di atas demikian itu. Diharaplah dengan sungguhnya dengan sempurnanya kepada sahabat, jangan membohongkan (harap)[26] saya ini bagaimana telah tersebut itu, itulah adanya. Tersurat kepada 22 hari bulan Rabiulakhir sanah 1264 (26 Mei 1848).

Surat tertanggal 22 Rabiulakhir 1264 H (26 Mei 1848) ini ditujukan kepada Syeikh Haidar di Bali. Di awal surat, kita juga memperoleh informasi bahwa pengirim surat adalah Sayid Syarif Ali bin Abubakar bin Saleh. Surat itu mengandung sejumlah informasi, yakni:

(1) Pangeran Syarif Ali mengabarkan bahwa semua anggota Komunitas Arab

22 Penambahan huruf alif setelah huruf waw kedua.

23 Penambahan huruf alif setelah huruf waw kedua.

24 Penambahan alif setelah huruf waw.

25 Penambahan huruf alif setelah huruf waw kedua.

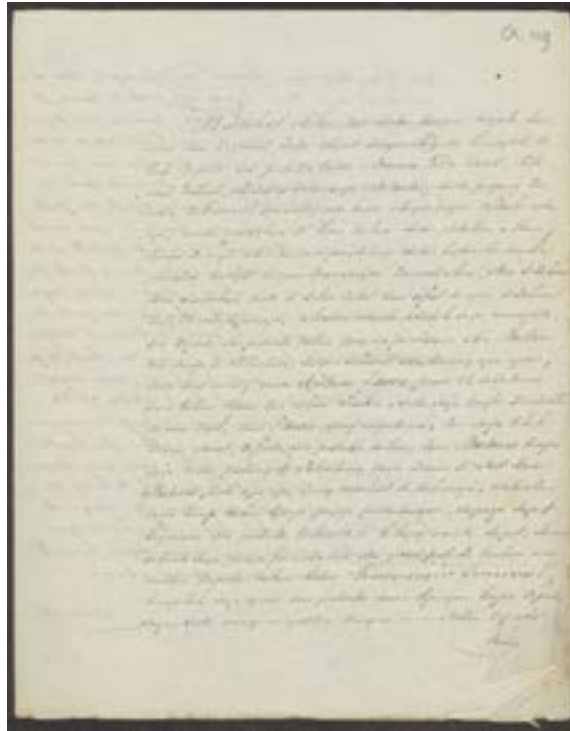
26 harab

(*Jamā'ah al-'Arab*) di Palembang dalam kondisi baik.

(2) Pangeran Syarif Ali menginformasikan bahwa Letnan Kolonel (A.H.W) de Kock diangkat menjadi Komisaris Bali. Ia juga mengabarkan bahwa dirinya berkawan akrab dengan de Kock. Menurut dia, de Kock merupakan orang baik dan suka menolong. Oleh karena itu, ia meminta Syeikh Haidar untuk memberikan bantuan kepada de Kock semaksimal mungkin, bahkan bila perlu, teguh menyimpan rahasia. Selain itu, ia berharap agar Syeikh Haidar menyampaikan informasi kepada de Kock tentang segala hal yang dianggap baik untuk kepentingan Gubernemen.

(3) Pangeran Syarif Ali berharap Syeikh Haidar membantu Gubernemen dengan sepenuh hati. Jangan sampai membenci mereka (bermuak-muak) karena "… kita tinggal di negeri Gubernemen". Menurut Pangeran Syarif Ali, Gubernemen akan membantu jika Syeikh Haidar berada dalam kesulitan. Ia juga berharap agar Syeikh Haidar jangan sekali-kali berbohong kepada Gubernemen.

Surat Keempat

Di dalam bundel D. Or. 119, surat ini ditempatkan di urutan ketujuh. Teks naskah ditulis dengan menggunakan aksara Latin bahasa Melayu di atas selembar kertas yang dilipat dua sehingga membentuk empat halaman. Akan tetapi, teks hanya terdapat di tiga halaman. Halaman pertama terdiri atas 24 baris teks, halaman kedua 24 baris, dan halaman ketiga 6 baris. Penulis membubuhkan penanda halaman berupa paginasi (*catchword*) di halaman pertama dan kedua. Margin kiri lebih lebar dibandingkan dengan margin kanan. Selain itu, terdapat teknik *emboss* di sudut kiri atas kertas, tetapi gambar ataupun tulisan di dalamnya tidak/belum dapat diidentifikasi.

Gambar 4.
Halaman pertama surat dari Pangeran Syarif Ali
untuk A.H.W. de Kock (19 Juli 1848)

Berikut ini penulis sajikan hasil transliterasi dan edisi teks surat tersebut.

(Warkatoel echlas)[27] *inie serta dengan segala hormat dan hadimat serta slamet dengen begitoe bannjak tabek kepada Srie Padoeka Toean Baron De Kock, Luitenant Kolonel, Resident darie negri Bezoekie, serta pegang koewasa kebesaran, Kommissaries darie Negri negeri Balie adanja. Moeda moedahan diberie toehan sroe sekalian alam djoega kiranja aken oemoer pandjang serta bertamba tamba pangkat dardjat dengan kesenangan kemoeliahan atas sekalian stroe moesoehan serta di dalem zehat dan afiat dengen sekalian hal echwalnja adanja,-*

Shadan manka adalah saija mennjataken kepada Srie Padoekan toehan darie saija dengen Aboe Bakar tela sampe di Palembang, dengen selamet tida koerang apa apa, serta darie oewang sewa Djelanie f 4.000 perak tela saija trima darie toehan Horm dan toehan Feisher, serta saija kassie kwitantie di atas zegel, darie f 4.000 njang saija trima, dan saija telah kiriem soerat kepada Srie Padoeka toehan, darie Batavia tempo saija maoe poelang di Palembang saija kiriem di post darie Batavia, serta apa apa njang terseboet di dalemnja soepaija dapet begimana Srie Padoeka toehan tela bilang nantie dapet darie rekwest saija poenja permintahan itoe, Srie Padoeka toehan masoekken kapada toehan besar Gouverneur Generaal, hareplah

27 Wartahoel ehclas

saija njang Srie Padoeka toean djangan loepa kepada saija, serta mengienngetken dengen memintaken kepada **<1>** *toean besar Gouverneur Generaal soepaija dapet, dan darie inie soerat saija kiriem kepada Srie Padoeka toean, di tangan Said Mohamad bin Saleh, juragan dari kapal Djeelanie, dia hendak sampe di Negeri Grisse oetawa Soerabaija, darie itoe negri saija soeroe kiriemken inie soerat kepada Srie Padoeka toehan, oetawa dia minta toeloeng kepada Said Alie Ketjil, per kiriemken kepada Sri Padoeka toehan ke Bezoekie, serta saija begitoe bannjak menberie tabek kepada Mevrouw Seri Padoeka toehan serta dengen hadia saija 1 tadjoeng soetra dan 1 tjerek tembaga koeningan per masak aer panas, njang saija djandjie tempo di kapal, kepada Mevrouw Srie Padoeka toehan dengen (haboes), satoe (kast), terkiriem di tangan Said Mohamad bin Saleh, njang tersebot, saija harep njang Mevrouw soedie terima itoe, serta saija poenja tabek begitoe bannjak kepada poetra poetra Srie Padoeka toehan sekalian dengen diharep semoeanja di dalem zehat dan afiat adanja,-*

Maleinken begitoe bannjak diharep saija dapet kabar darie permintaan saija itoe, njang Srie Padoeka toean bole toeloeng sasoengoehnja soepaija dapet permintaan itoe dengen diharep Srie Padoeka toehan dengen Mevrouw dengen poetra poetra sekalian tingal dengen segala hormat dan slamet selama lamanja itoelah adanja.

Tersoerat pada harie 19: Julij 1848

Dariepada hamba Allah njang hina Pangeran Sjarif Alie bin Aboe Bakar bin Saleh di Palembang adanja[28].

Surat tertanggal 19 Juli 1848 ini ditujukan kepada A.H.W de Kock, Residen Besuki dan Komisaris Bali. Di akhir surat, kita juga memperoleh informasi bahwa pengirim surat adalah Sayid Syarif Ali bin Abubakar bin Saleh. Surat itu mengandung sejumlah informasi, yakni:

(1) Pangeran Syarif Ali mengabarkan bahwa dirinya bersama Abu Bakar telah tiba di Palembang. Ia pun mengaku telah menerima uang sewa Kapal Djelani dari Tuan Horm dan Feisher sebesar 4.000 gulden perak. Pangeran Syarif juga telah menyerahkan kuitansi di atas segel.

(2) Pangeran Syarif Ali kembali menyinggung soal permohonannya untuk mendapatkan jatah garam sebanyak 200 koyan dan kayu setiap tahun. Sekali lagi, ia meminta bantuan de Kock untuk membicarakan hal itu dengan Gubernur Jenderal.

(3) Pangeran Syarif mengabarkan bahwa surat tersebut dititipkan kepada Said Muhammad bin Saleh, juragan Kapal Djelani, yang hendak berlayar ke Gresik atau Surabaya. Dari sana, kemungkinan besar, surat ini dititipkan kembali kepada Sayid Ali Kecil untuk mengirimkannya ke Besuki.

28 Di bawahnya, kalimat yang sama ditulis dengan menggunakan aksara Jawi.

(4) Pangeran Syarif memberikan hadiah berupa 1 tajung sutra[29], 1 cerek tembaga kuningan (untuk) memasak air panas, dan 1 peti ikan gabus.

Surat Kelima

Di dalam bundel D. Or. 119, surat ini ditempatkan di urutan ketiga. Teks naskah ditulis dengan menggunakan aksara Jawi bahasa Melayu. Seluruh teks ditempatkan agak menjorok ke dalam sehingga *margin* kanan lebih lebar dibandingkan dengan *margin* kiri. Terlihat pula bahwa penulis surat menggunakan garis bantu untuk menuliskan teks. Alas naskah berupa selembar kertas yang dilipat dua sehingga membentuk empat halaman. Akan tetapi, teks hanya terdapat di halaman pertama, sebanyak 22 baris, dan terdiri atas dua paragraf. Surat tersebut dilengkapi dengan amplop. Di sana, terdapat dua baris teks yang juga ditulis dengan menggunakan aksara Jawi. Teks itu terbaca, *"Alamat surat barang disampaikan tuan seru sekalian alam ke bawah hadirat Paduka Tuan (Lutnan Kornel) Residen dari Negeri Besuki"*. Di bawah teks tersebut, terdapat beberapa teks dalam aksara Latin, yakni *"Monsieur Monsieur deKoc Resident Bezouquie",* angka Arab *"20",* dan cap bertuliskan *"Franco Grissee"*.

Gambar 5.

Halaman pertama surat dari Sayyid Muhammad bin Ṣāliḥ untuk A.H.W. de Kock (3 Oktober 1848)

29 nama kain tenun yang biasanya dipakai oleh laki-laki.

Berikut ini penulis sajikan hasil transliterasi dan edisi teks surat tersebut.

Bahwa inilah surat daripada saya Sayyid Muḥammad bin Ṣāliḥ, juragan dari Kapal (Djelani)[30] *di dalam Negeri Surabayah. Maka barang disampaikan Tuan seru sekalian alam, yaitu ke hadapan majelis Paduka Tuan (Lutnan Kornel) Residen dari Negeri Besuki. Tiada hal yang lain adalah menyatakan dari hal saya telah selamat dari Palembang sampai di Surabayah, tiada kurang satu apa2. Dan saya (harapkan)*[31] *Tuan Residen dan (nyonyah)*[32] *serta anak2 (begitu)*[33] *juga. Syahdan lagi, maka adalah saya menyatakan dari saya punya papa, Pangeran Syarif Ali, ada berkirim kepada tuan satu (kas) dan satu bungkus kain Palembang dan satu (cerek) itulah adanya.*

Dan lagi, ada empat (kas) kiriman daripada tuan (Danil), Pesira Bandar Palembang kepada Tuan Residen. Dan saya mau antarkan sendiri tiada tempoh sebab saya hendak memuat garam pergi di Palembang kerana sekarang angin mau mulai turun barat. Jadi saya kirim itu barang yang tersebut kepada tangan seorang Arab dan namanya Syekh Salim bin Sa'id Ammar. Dan saya (harap) tuan sudah terima itu barang2 kepada orang Arab yang tersebut. Dan tuan bayarkan kepada Syekh Salim 4 rupiah tembaga sewanya dari Surabayah pergi di Besuki. Dan saya (harapkan) tuan jangan ambil (perkosah) kepada saya sebab saya tiada antarkan sendiri. Dan lagi, jikalau tuan ada suka mau berkirim surat atau ada suka mau pesan apa2, boleh tuan kirim di Gresik kepada Sayid Ali bin Ahmad bin Syihab. Boleh tuan (lekas)[34] *kirim sebab ini hari juga saya pergi di Gresik hendak memuat garam. Enam tujuh hari saya berlayar demikianlah adanya. Dan saya punya tabik kepada (nyonyah) serta tuan punya anak2 semuanya.*

Tertulis kepada 3 hari bulan Oktober Tahun 1848

Surat tertanggal 3 Oktober 1848 ini ditujukan kepada A.H.W de Kock, Residen Besuki dan Komisaris Bali. Di awal surat, kita juga memperoleh informasi bahwa pengirim surat adalah Sayid Muhammad bin Saleh. Surat itu mengandung sejumlah informasi, yakni:

(1) Sayid Muhammad memperkenalkan dirinya sebagai juragan Kapal Djelani. Ia mengaku baru tiba di Surabaya setelah berlayar dari Palembang. Sayid Muhammad bermaksud menyampaikan titipan dari Pangeran Syarif Ali, yang ia sebut sebagai "*saya punya papa*" berupa 1 peti, 1 bungkus kain Palembang, dan 1 cerek. Selain itu, ia juga menyampaikan titipan dari Pesirah Palembang,

30 J-i-l-a-i-n

31 harabkan

32 nonyah

33 bakitu

34 lakas

Tuan Danil.

(2) Sayid Muhammad sebenarnya ingin mengantarkan sendiri barang-barang titipan itu, tetapi tak punya waktu. Soalnya, ia harus segera memuat garam untuk diangkut ke Palembang karena ”angin mau mulai turun barat”. Atas dasar itulah, semua barang itu ia titipkan kembali kepada seorang Arab bernama Syekh Salim bin Sa'id Ammar. Ia mengaku membayar sewa sebesar 4 rupiah tembaga untuk mengantarkan barang-barang itu dari Surabaya ke Besuki. Ia berharap, de Kock tidak marah karena barang-barang itu tidak diantarkan sendiri olehnya.

(3) Sayid Muhammad menyatakan, jika de Kock hendak berkirim surat atau memesan sesuatu, ia menyatakan siap membantu. De Kock diminta untuk segera mengirimkannya kepada Sayid Ali bin Ahmad bin Syihab di Gresik. Sayid Muhammad menyatakan bahwa ia akan segera berlayar ke Gresik untuk memuat garam. Selanjutnya, ia akan berlayar selama 6-7 hari (ke Palembang).

Tentang Penerima Surat

Sebagaimana diungkapkan di bagian sebelumnya, empat surat yang menjadi objek penelitian ini ditujukan kepada tokoh yang disebut sebagai (1) “*Sripadoeka Toean Letnan Kolonel Dekok, Risident njang terhoormat die Negri Basoekie sarta njang megang kabesaran Koemassaries die Negri Ballie*”, (2) “*Srie Padoeka Toowan de Kock, Resident darie Besookie dan Kommissaris dari Balie*”, (3) “*Srie Padoeka Toean Baron De Kock, Luitenant Kolonel, Resident darie negri Bezoekie, serta pegang koewasa kebesaran, Kommissaries darie Negri negeri Balie adanja*”, dan (4) “*Paduka Tuan Lutnan Kornel Residen dari Negeri Besuki*”.

Berdasarkan penelusuran penulis, tokoh ini bernama lengkap Albert Hendrik Wendelin de Kock (1808-1891). Ia merupakan putra dari Hendrik Merkus Baron de Kock (pemimpin pasukan Belanda dalam Perang Jawa 1825-1830; Wakil Gubernur Jenderal Hindia-Belanda periode 1826-1830). A.H.W. de Kock memulai karier militernya dari pangkat letnan kedua pada tahun 1824. Dari tahun itu hingga 1828, ia menduduki posisi ajudan letnan untuk Letnan Gubernur Jenderal. Dua tahun berselang, ia menduduki jabatan sebagai ajudan Gubernur Jenderal. Pada periode 1832-1836, ia berpangkat kapten ajudan. Pada tahun 1833, ia mengikuti ekspedisi Pantai Barat Sumatra. Pada tahun 1838, ia menjadi *major general* staf Pantai Barat Sumatra dan, pada tahun 1841, mengikuti ekspedisi ke sana. Pada tahun 1841, ketika berpangkat letnan kolonel, ia menjadi Residen (temporer) Palembang; pada tahun 1846, ia cuti. Pada tahun 1848 menjadi komandan pemerintahan di Bali, Komandan Kedua pada Perang Bali, Residen (temporer) Besuki, lalu keluar dari dinas militer. Pada tahun 1848 itu pula, ia menjabat Residen Yogyakarta. Tahun 1851, ia keluar. Tahun 1852, ia menjadi Residen (temporer) Madiun. Tahun 1854, menjadi Residen Batavia. Tahun 1855, menjadi anggota Dewan Hindia. Pada periode 1855-1856, ia

menjadi Presiden Protestantsch Kerkbestuur (Protestant Clerical Board). Pada tahun 1857, ia cuti. Arkian, pada tahun 1859 hingga pensiun pada tahun 1860, A.H.W. de Kock menjadi Wakil Presiden Raad van Indie (Jaquet, 1983: 152, 360-361).

Sementara itu, satu surat lainnya ditujukan kepada Syekh Haidar. Walakin, setakat ini, penulis tidak/belum menemukan sumber yang membahas secara detail mengenai jati diri tokoh tersebut. Di dalam surat, ia hanya disebut sebagai "*Syekh Haidar yang ada pada masa ini di dalam Negeri Bali*". Meskipun demikian, setelah memahami isi surat, penulis menduga bahwa Syekh Haidar merupakan salah satu tokoh terkemuka, bahkan pemimpin, komunitas Arab (*jamā'ah al-'Arab*) di Bali. Dugaan ini didasarkan pada penggunaan frasa *Qawluhū al-ḥaqq* sebagai kepala surat yang lazimnya digunakan pada surat-surat yang ditujukan kepada sosok yang dihormati.

Tentang Penulis Surat

Empat surat yang menjadi objek penelitian ini ditulis oleh Pangeran Syarif bin Syekh Abubakar (1208-1295 H/1790-1877 M). Ia merupakan Kapten Arab di Palembang, jabatan yang diberikan oleh penguasa kolonial, pada periode 1833-1878. Pada pertengahan abad ke-19, Pangeran Syarif Ali merupakan pemilik separuh dari seluruh armada niaga komunitas Arab di Palembang. Tak heran jika ia tercatat sebagai pemilik kapal terkaya di Palembang. Capaian ini diraih berkat "keistimewaan" yang ia peroleh. Sang ayah, Syekh Abubakar (yang bermigrasi dari Hadramaut ke Palembang pada paruh kedua abad ke-18 M), menikah dengan perempuan dari kalangan bangsawan Palembang. Dengan menggunakan hubungan baiknya dengan pejabat-pejabat kolonial Belanda, Pangeran Syarif Ali berhasil membangun suatu jaringan dagang yang merentang jauh sampai ke pedalaman Palembang. Pada saat yang sama, ia dapat dengan cepat memperbesar armada niaga di pelabuhan Palembang (Mohnike 1874: 77-78, 230; Alkemade 1883: 54-55, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 16, 18-20). Di dalam surat, terutama kepada Syekh Haidar, ia menyebut dirinya sebagai "Sayid". Oleh karena itulah, di dalam penelitian ini, penulis menggunakan istilah "Sayid Hadrami" untuk menyebut Pangeran Syarif Ali[35].

Sementara itu, satu surat lainnya ditulis oleh Sayyid Muḥammad bin Ṣāliḥ yang menyebut dirinya sebagai "*juragan Kapal Djelani*". Setakat ini, penulis pun tidak/belum menemukan sumber yang secara detail membahas tokoh ini. Meskipun demikian, di dalam surat, ia menyebut Pangeran Syarif Ali sebagai "papanya". Oleh karena itu, hadir dugaan bahwa Sayid Muhammad ini merupakan (salah seorang) anak Pangeran Syarif Ali. Kalaupun bukan anak, Sayid Muhammad kemungkinan

35 "Sayid" pada umumnya merupakan sebutan yang bagi keturunan Rasulullah dari jalur Sayyidina Husein bin Ali bin Abi Thalib, sedangkan "Syarif" dari jalur Sayyidina Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Meskipun demikian, keturunan dari jalur Husain dapat pula menggunakan gelar "Syarif" (Syukri 2016: 593).

besar memiliki hubungan keluarga yang sangat dekat dengan Pangeran Syarif Ali.

Gambar 6.

Pangeran Syarif Ali bin Syekh Abubakar
(sumber: https://www.wdl.org/en/item/2913/)

Komunitas Arab di Palembang: dari Laba Material hingga Prestise Sosial

Arus migrasi bangsa Arab, terutama dari Hadramaut, sudah mencapai Palembang setidaknya pada pertengahan abad ke-18 M, tepatnya pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Badarudin I (1724-1757). Pasalnya, kalakian, Palembang menjelma menjadi pusat kesarjanaan (Islam) di bagian selatan Nusantara, melampaui Aceh. Bahkan, kemungkinan besar, Palembang pada saat itu menjadi pelengkap peran yang telah dijalankan Patani di utara.

Pada dekade 1750, setelah tak lagi menjadi vasal Mataram, Palembang mampu mengungguli saingan lamanya, Kesultanan Jambi, bahkan kemudian mampu bersaing dengan Kesultanan Banten, untuk menguasai daerah penghasil lada yang menguntungkan di Lampung. Tak hanya itu, ketika Jawa kian tenggelam dalam cengkeraman VOC setelah peristiwa Geger Pacinan (pada tahun 1740), Sultan Mahmud Badaruddin I malah berhasil merangkul orang-orang Cina para penambang timah dan para pedagang Belanda. Dalam bahasa candaan, ia mengaku akan "menembakkan lada dan timah kepada Kompeni, dengan harapan akan dibombardir dengan real Spanyol yang bagus" (Laffan 2011: 28). Pada periode 1733-1754, terjadi peningkatan signifikan jumlah timah yang dikirim dari Bangka ke Batavia, dari semula 1.879 pikul menjadi tak kurang dari 16.000 pikul per tahun. Bahkan, setahun berselang, pada tahun 1755, Bangka diperkirakan mampu menghasilkan timah sebanyak 73.000 pikul per tahun. Meski VOC menerapkan

harga yang relatif rendah, yakni 7,5 real Spanyol per pikul, itu merupakan pendapatan yang cukup besar bagi penguasa. Apalagi, pada kenyataannya, banyak sekali timah Bangka yang dijual secara diam-diam ke tempat lain, dengan harga yang jauh lebih tinggi. Semua praktik itu berada dalam kendali Sultan Mahmud Badaruddin I (Andaya 1993: 190).

Kondisi damai yang begitu panjang selama masa pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin I dan beberapa penerusnya menarik minat banyak pengunjung dari Arab. Mereka tak hanya berdagang, tetapi juga mendakwahkan Islam (Laffan 2011: 28). Pada masa pemerintahan Sultan Muhammad Bahauddin (1775-1804), misalnya, Palembang semakin menjadi pelabuhan menarik sebagai tempat tinggal pedagang dari seberang lautan. Hal itu masih ditunjang oleh perkembangan ekonomi Kesultanan Palembang, terutama maju pesatnya tambang timah di Pulau Bangka dan ekspor lada dari wilayah pedalaman Palembang. Pada akhir masa kesultanan, jumlah orang Arab yang menetap di Palembang telah mencapai lebih dari 500 orang (Sevenhoven 1823: 75). Selanjutnya, gelombang imigrasi masyarakat Arab, khususnya dari Hadramaut, ke Nusantara mengalami perkembangan pesat pada pertengahan abad ke-19. Kondisi itu terkait dengan perubahan kebijakan pemerintahan kolonial yang secara perlahan menjadikan wilayah Jawa dan kepulauan lain di Nusantara terbuka bagi masyarakat internasional (Syukri 2016: 595). Bahkan, pada pertengahan abad ke-19 itu, orang Arab mendominasi perdagangan kain dan tekstil serta kapal dan perusahaan kayu (Fisher 1920, sebagaimana disitat oleh Santun 2010: 84-85).

Di pelabuhan Palembang, pendatang Arab sebagai mitra baru dalam perdagangan memperoleh fasilitas khusus dari Sultan Palembang. Salah satu di antaranya, mereka diperbolehkan untuk membangun gudang di daratan[36]. Tak hanya itu, mereka pun memiliki kedudukan khusus di lingkungan keraton. Orang Belanda yang pernah mengunjungi Keraton Palembang menyaksikan bahwa jika pembesar kerajaan menghadap raja, mereka harus menyembah sampai menyentuh lantai. Sementara itu, orang Arab boleh duduk di kursi di sisi sultan. Di bidang hukum, orang Arab juga hampir kebal: mereka jarang dituntut, apalagi dihukum[37] (KITLV

36 Berbeda dengan orang Cina yang diharuskan untuk membangun rumah rakit di tepi Sungai Musi (Sevenhoven 1823: 75).

37 Hal itu bukan berarti hubungan antara kesultanan dengan pedagang Arab tanpa konflik. Meskipun memiliki hubungan saling menguntungkan, tetap ada kekhawatiran di pihak keraton terhadap aspirasi politik orang Arab. Perasaan itu hadir setelah menyaksikan ambisi politik pedagang Arab di Kesultanan Jambi dan dinasti baru yang terbentuk di Pontianak dan Siak atas usaha pendatang baru dari Hadramaut. Oleh karena itu, sebagai tindakan pengamanan, orang Arab dilarang meninggalkan Kota Palembang untuk pergi ke daerah pedalaman (Sturler 1843: 196-197, sebagaimana dikutip oleh Peeters 1997: 15). Rasa khawatir itu pun bukan tanpa dasar. Ketika konflik terjadi pada tahun 1818-1819, masyarakat Hadramaut di Palembang justru berpihak kepada putra mahkota Ahmad Najamuddin, bukannya kepada Sultan Mahmud Badaruddin II (Woelders 1975: 258). Bahkan, terjadi konflik terbuka pada tahun 1821. Ketika armada Belanda mendekati Palembang, Sultan Mahmud Badaruddin II menerbitkan perintah untuk mengumpulkan semua perempuan Arab sebagai sandera di dalam keraton. Meskipun pada akhirnya Sultan Mahmud Badaruddin II membatalkan perintah itu, hubungan antara kedua pihak sudah rusak sedemikian

V, H 171: 11, sebagaimana disitat Peeters 1997: 15). Arkian, orang-orang Arab (dan juga Cina) mengambil alih peranan dalam dunia dagang setelah Kesultanan Palembang jatuh ke tangan Belanda pada dekade kedua abad ke-19. Kondisi itu terjadi karena para bangsawan Palembang (terutama yang bermukim di iliran) dipaksa mundur dari dunia dagang, kecuali sedikit dari mereka yang dapat dengan cepat mengalihkan loyalitas kepada Belanda (Santun 2010: 100).

Meskipun demikian, sebenarnya, peralihan kekuasan di Palembang sangat mengganggu perkembangan ekonomi komunitas Arab. Pada tahun-tahun awal pemerintahan kolonial, andil pedagang Hadramaut dalam armada niaga di Palembang masih kecil. Pada dekade 1830, berdasarkan almanak Pemerintah Hindia-Belanda, hanya dicatat tiga pemilik kapal Arab di pelabuhan Palembang. Namun, semenjak tahun 1840, jumlah orang Arab pemilik kapal kian meningkat, bersamaan dengan andil mereka dalam seluruh armada niaga di Palembang. Komunitas Hadramaut pun memasuki masa keemasan yang berlangsung hingga tahun 1880. Pada pertengahan abad ke-19 M, orang yang tercatat sebagai pemilik kapal yang terkaya adalah Pangeran Syarif Ali bin Abubakar bin Saleh dari marga Syechbubakar. Ayahnya yang berasal dari Hadramaut akhirnya menetap di Palembang, lalu menikah dengan wanita keturunan ningrat. Pamor keluarga ini naik cepat ketika pada tahun 1833, Pangeran Syarif Ali diangkat sebagai pemimpin komunitas Arab (*hoofd der Arabieren*, biasa juga disebut sebagai Kapten Arab) di Palembang. Berkat hubungan baik dengan Belanda, Pangeran Syarif Ali berhasil membangun suatu jaringan dagang yang merentang jauh sampai ke pedalaman Palembang. Pada saat yang sama, ia dapat dengan cepat memperluas armada niaganya di pelabuhan Palembang. Tak heran, pada pertengahan abad ke-19, setengah dari seluruh armada niaga Arab merupakan miliknya. Kondisi itu berlangsung hingga ia meninggal dunia pada dekade 1870 (Mohnike 1874: 230, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 16). Di samping keluarga Syechbubakar, para pemilik kapal lain berasal dari marga al-Kaf, Barakkah (Barakbah?), Assegaf (al-Saqaf), bin Syihab, al-Munawar, dan al-Habsyi. Meskipun demikian, biasanya, mereka hanya memiliki 1-2 kapal pelayaran. Secara keseluruhan, masyarakat dagang Hadramaut di Palembang pada pertengahan abad ke-19, terdiri atas 20 saudagar besar dan hampir 150 pedagang menengah (ARNAS, Laporan Politik 1855: lampiran, sebagaimana dikutip oleh Peeters 1997: 16).

Dengan armada niaga yang terdiri atas barkas (kapal layar bertiang dua) dan sekunar, para saudagar Hadramaut berhasil menguasai perdagangan impor dan ekspor di pelabuhan Palembang. Pertumbuhan ekonomi yang pesat juga berpengaruh terhadap besarnya koloni Arab di Palembang yang, hingga pertengahan abad ke-19, masih menarik migran baru. Akibat ekspansi pada tahun 1885, masyarakat

---

rupa. Walhasil, ketika pasukan Belanda mendarat di dekat Kampung Arab di daerah seberang ilir, komunitas Arab sama sekali tidak melawan. Belakangan, sesudah penyerahan kekuatan Palembang, sikap komunitas Arab itu dibalas oleh penduduk pribumi dengan pembakaran sebagian Kampung Arab (Meis 1842: 226; Olivier 1827: 102, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 16).

Hadramaut di Palembang, yang berjumlah lebih dari 2.000 orang, menjadi koloni Arab terbesar di Hindia-Belanda sesudah Aceh (van den Berg 1886: 108, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 16). Para pedagang asal Hadramaut menjual produk Palembang dan sebaliknya membawa barang yang memiliki pasar baik di Palembang. Mereka juga membeli persediaan dari kapal-kapal Arab lain yang menyinggahi Palembang. Pada mulanya, perdagangan itu hanya ditujukan ke Jawa. Mereka memelihara hubungan dengan pelabuhan-pelabuhan terpenting di Pantai Utara Jawa, seperti Batavia, Cirebon, Pekalongan, Gresik, dan Surabaya. Dari sana, diimpor tekstil dan barang besi buatan Jawa. Belakangan, jaringan perdagangan orang Arab tidak terbatas pada Jawa. Tak lama setelah Singapura didirikan pada tahun 1819, terbentuk pula lalu lintas pelayaran yang intensif dengan pusat perniagaan baru ini. Di sana, masyarakat niaga Hadramaut, meskipun berupa komunitas kecil, memainkan peranan yang sangat penting. Apalagi, pelabuhan Singapura penting karena menjadi wilayah penyambung dengan lalu lintas perdagangan internasional. Dari sana, jaringan niaga orang Hadramaut mencapai Cina (di timur) serta India, Teluk Persia, dan Laut Merah (di barat) (Mohnike 1874: 128, sebagaimana dikutip oleh Peeters 1997: 17).

Sepanjang abad ke-19, orang Hadramaut mencoba untuk mengubah laba materiil (yang diperoleh melalui perdagangan) menjadi prestise sosial. Kehidupan sosial di Palembang makin dikuasai oleh masyarakat pedagang Arab yang, secara berangsur-angsur, mendesak kaum ningrat Palembang dari puncak piramida sosial. Van den Berg (1886: 95, 170), sebagaimana disitat oleh Peeters (1997: 17-18) menyatakan bahwa terdapat tiga aspek yang perlu diperhatikan. Pertama, pola permukiman orang Arab Hadramaut di Palembang menunjukkan sejumlah sifat mencolok. Kedua, masyarakat Arab di Palembang hampir semata-mata terdiri atas anggota Ba'alawi yang menelusuri keturunan mereka hingga ke Nabi Muhammad melalui cucunya, Husein. Karena keturunan mulia ini, orang Arab lain di Nusantara –yang tidak termasuk kedudukan sosial mereka—dipandang rendah oleh para Alawiyyin. Status yang disahkan agama ini menambah martabat sosial mereka. Di mata rakyat Palembang, para sayid --sebagai keturunan Nabi Muhammad-- dianggap sebagai keramat. Untuk menegaskan wibawa mereka, sepanjang abad ke-19, para sayid di Palembang mengadopsi gaya hidup eksklusif yang membedakan mereka dari lapisan sosial yang lain. Di bidang bahasa, konsumsi, dan reproduksi, strategi sosial ini memegang peran yang sangat menonjol. Dalam etiket masyarakat Palembang, tuan sayid, misalnya, harus disambut dengan sujudan dan sapaan yang sopan menggunakan bahasa Palembang halus. Jika diundang untuk upacara keagamaan Palembang, mereka mendapat tempat terhormat (KITLV V Or. 98).

Di bidang konsumsi, para sayid memulai koleksi senjata yang mahal, membeli harta keraton dari ningrat yang jatuh miskin, memesan buku di Mesir, Istanbul, dan Irak, serta mengumpulkan manuskrip. Koleksi terbesar, terdiri atas lebih dari 1.200 naskah dalam bahasa Melayu, Arab, dan Persia, dimiliki oleh Pangeran Syarif Ali. Eksemplar termahal dalam koleksi ini adalah sebuah manuskrip Shah Namah yang

dibeli Pangeran Syarif Ali dalam salah satu perjalanan dagang ke Persia (Mohnike 1874: 77-78; Rijn van Alkemade 1883: 54-55, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 18-20). Kemapanan ekonomi yang sangat menonjol membuat berbagai tampilan luar anggota komunitas Arab lebih mencolok dibandingkan dengan anggota masyarakat lainnya. Anggota komunitas Arab membangun rumah yang jauh lebih mewah daripada penduduk pribumi. Barang-barang dan aksesoris yang mereka gunakan pun lebih berkelas. Semua hal itu mendorong adanya pengakuan dari penguasa kepada komunitas Arab. Sekat-sekat antara penguasa dengan masyarakat pribumi yang sangat jelas pada masa itu menjadi semakin kabur ketika komunitas Arab mampu membeli apa yang dapat dibeli oleh penguasa (eks) kesultanan. Pengaburan sekat-sekat itu jugalah yang mendorong terciptanya hubungan antara keluarga kesultanan dan keturunan Arab. Salah satu buktinya adalah penyerahan berbagai tanah wakaf kepada keturunan Arab untuk dijadikan sebagai lokasi makam para pendahulunya, seperti Gubah Duku, Telaga Sewidak, dan juga Kambang Koci (Marbun 2017: 644).

Ketiga, di bidang agama, pengaruh sayid dapat dikatakan paling besar. Pada zaman kesultanan, pendatang baru dari Arab secara diam-diam meremehkan praktik agama orang Palembang (Sevenhoven 1823: 76). Apalagi, jatuhnya Kesultanan Palembang, dengan segala implikasi sosialnya, membuka jalan kepada sayid untuk menunjukkan dominasi di bidang agama. Dalam praktik keagamaan, sayid sangat menekankan ketaatan kewajiban ritual. Oleh karena itu, mereka biasanya membangun rumah ibadah atau langgar di wilayahnya sendiri. Dengan cara demikian, laba yang diperoleh dari berniaga diubah menjadi modal agama dalam bentuk wakaf. Langgar itu biasanya terletak di dalam wilayah pelindung yang membangun tempat ibadah tersebut. Langgar ini tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai ruang belajar untuk pelajaran agama (Peeters 1997: 21, mengutip van den Berg 1886: 120).

Strategi agama Alawiyyin pertama-tama ditujukan kepada penduduk kampung yang tergantung pada modal sayid. Nasib pedagang perantara di Kota Palembang terutama tergantung dari pemberian uang muka oleh orang Arab yang kaya. Pada pertengahan abad ke-19, golongan pedagang yang terdiri atas pemborong dan pedagang perantara merupakan kategori pekerja paling besar di kalangan penduduk kota. Dengan menyediakan kredit untuk pedagang, saudagar Arab memiliki jaringan klien yang luas. Di samping itu, banyak Alawiyyin menjadi pemilik toko dan rumah di Kota Palembang yang mereka sewakan kepada orang Palembang, dengan syarat bahwa anak mereka harus mengikuti pelajaran agama di langgar yang dibangun pelindung mereka. Akibat siasat budaya ini, penduduk Palembang dari strata sosial yang lebih rendah dipaksa mengikuti pola kebudayaan religius dari golongan atas (Mohnike 1874: 85-92, sebagaimana disitat oleh Peeters 1997: 21).

Meskipun demikian, dalam proses Islamisasi, ningrat Palembang juga memainkan peranan yang aktif. Sejak dulu, di antara sayid di satu pihak dan priayi dan mantri di pihak lain, terdapat ikatan sosial yang erat berdasarkan hubungan

kekeluargaan. Dalam kehidupan sehari-hari, mereka juga sering bergaul satu sama lain. Mungkin interaksi ini membantu penyebaran pola kebudayaan ortodoks di kalangan priayi dan mantri. Sesudah kekuasaan politik diambil dari tangan mereka, para bangsawan Palembang mulai mencari sumber prestise alternatif. Proses peralihan dari sektor politik ke (pengajaran) agama terutama dapat dilihat di kalangan mantri. Sementara para priayi masih dapat bertahan dengan uang pensiun mereka, para mantan mantri Sultan Mahmud Badaruddin II dan Sultan Ahmad Najamuddin II terpaksa menganggur. Dalam keadaan ini, guru agama menjadi profesi menarik untuk kalangan mantri (Peeters 1997: 21-22).

Perkembangan pengajaran agama di Palembang pada abad ke-19 antara lain dirangsang oleh letak sentral yang diduduki perdagangan dalam ekonomi kota. Penduduk kota lebih cenderung mementingkan pendidikan supaya anak mereka menguasai kecakapan yang diperlukan lalu lintas perdagangan, seperti membaca, menulis, dan berhitung. Dalam praktiknya, semua orang Palembang dan golongan pedagang kaya memiliki kecakapan ini. Sayangnya, setakat ini, tidak ditemukan data akurat untuk menyusun kembali pertumbuhan pengajaran Islam secara detail. Hingga paruh kedua abad ke-19, hanya terdapat 78 guru agama yang terutama sibuk dengan pengajaran membaca al-Quran. Selain itu, pengajaran hukum Islam hanya diberikan di tiga tempat di Kota Palembang. Akan tetapi, pada tahun 1890, jumlah tempat mengajarkan Islam sudah berjumlah lebih dari 230 tempat, dengan jumlah murid mencapai 4.500 orang. Dengan demikian, ibu kota menjadi pusat terpenting pengajaran agama Islam di Keresidenan Palembang (Peeters 1997: 22, menyitat dari Angka Tahunan 1891-1893: 25; ARNAS, Laporan Tahunan 1853: 77; Praetorius 1843: 392; TNI 1846 III: 301-302).

Dua Citra Seorang Sayid Hadrami

Dalam historiografi lokal Palembang, seperti disinggung di bagian terdahulu, Pangeran Syarif Ali digambarkan sebagai tokoh yang memiliki kecintaan begitu tinggi terhadap ilmu. Ia pun dinyatakan sebagai ulama yang memiliki keluasan dan kedalaman ilmu serta memiliki wibawa tinggi sehingga disegani oleh banyak orang (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013). Tak heran jika kemudian masyarakat Palembang menyebut Pangeran Syarif Ali sebagai ulama sekaligus wali Allah (Widodo 2019).

Pangeran Syarif Ali dilahirkan di Palembang pada tahun 1208 H (1790 M). Dari silsilah ayahnya, ia bernasabkan pada Habib Abubakar bin Saleh bin Ali bin Ahmad bin Ali bin Salim al-Muhajir bin Ahmad bin Husain bin Syekh Abubakar bin Saleh sampai kepada Habib Abdurrahman bin Muhammad Assaqqaf (Faqih Muqaddam Tsani) dan seterusnya sampai kepada Rasulullah saw (Syukri 2016: 600). Adapun dari silsilah neneknya, Pangeran Syarif Ali merupakan cucu Sultan Mahmud Badaruddin I, yaitu ibu dari Habib Abubakar yang bernama Raden Ayu Aisyah binti Sultan Mahmud Badaruddin I. Disebutkan pula, sejak kecil,

kecerdasan Pangeran Syarif Ali terlihat menonjol dan ia memiliki banyak teman sepergaulan yang berpendidikan. Bersama orangtuanya, Pangeran Syarif Ali sering mengunjungi kesultanan hingga ia pun memiliki kedekatan dengan sultan kala itu. Menginjak usia remaja, Pangeran Syarif Ali giat melakukan pelayaran niaga, terutama ke Kalimantan dan Jawa (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013). Ia juga pernah mengemban misi khusus ke Kalimantan dari Sultan Husein Dhiauddin (Sultan Ahmad Najamuddin II) dan berjalan dengan baik. Atas dasar itulah, sultan menikahkan salah seorang putrinya, Raden Ayu Maliyah, dengan Syarif Ali. Dari pernikahan inilah Syarif Ali beroleh gelar Pangeran (Shahab, 2004: 9, sebagaimana dikutip oleh Syukri 2016: 600-601)[38]. Merujuk laman Kesultanan Palembang, Raden Ratu Maliyah memiliki nama kecil Laila (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013).

Pangeran Syarif Ali juga disebutkan pernah menjadi bendahara di Kesultanan Palembang Darussalam. Pada saat Sultan Mahmud Badaruddin II tertangkap Belanda dan diasingkan ke Ternate, Pangeran Syarif Ali diangkat menjadi pegawai tinggi dan Kapten Arab di Keresidenan Palembang. Jabatan itu beliau terima sekadar untuk menenangkan masyarakat Palembang yang pada masa itu masih melakukan perlawanan kepada Belanda di luar kota Palembang (Syukri 2016: 601). Ia merasakan hal itu sebagai sebuah dilema. Bila menolak, ia merasa khawatir akan menerima hukuman sebagaimana ayah mertuanya. Bila diterima, ia hanya akan menjadi alat musuh. yang waktu itu sangat memerlukannya. Setelah mempertimbangkan banyak hal, Pangeran Syarif Ali menerima jabatan tersebut. Meskipun demikian, ia sama sekali tak mengambil gajinya (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013). Pangeran Syarif Ali wafat pada 27 Muharram 1295 H/1877 M dalam usia 87 tahun di Kota Palembang. Jenazahnya dimakamkan di kompleks pemakaman keluarga, yaitu di Gubah 3 llir Palembang. Kedudukannya dalam hal keilmuan digantikan oleh putranya, Habib Muhammad Mahmud. Sementara itu, dalam hal aktivitasnya di kesultanan, digantikan oleh putranya, Habib Abubakar, atau dikenal dengan Pangeran Bakri (Pangeran Syarif Ali, Palembang 2013; Syukri 2016: 601).

Setakat ini, penulis tidak/belum menemukan bukti valid mengenai riwayat keulamaan Pangeran Syarif Ali dan rekam jejaknya dalam proses Islamisasi di Palembang[39]. Sumber-sumber Belanda hanya memuat namanya dalam daftar

---

38 Merujuk Noegraha (2001: 45), Susuhunan Husein Dhiyauddin memiliki 28 anak dan 8 di antaranya perempuan. Akan tetapi, penulis tidak berhasil menemukan nama Raden Ayu Maliyah. Jika benar Raden Ayu Maliyah merupakan anak Susuhunan Husein Dhiyauddin (Sultan Ahmad Najamuddin II), kemungkinan besar ia "tersembunyi" di dalam satu dari delapan nama berikut ini, yakni Den Ayu Cek Sekanak, Den Ayu Adi Wijaya, Den Ayu Jaya Kesuma, Den Ayu Wira Karta, Den Ayu Jaya Dinata, Den Ayu Jaya Nendita, Den Ayu Salmah, dan Den Ayu Hatimah.

39 Tentang kepemilikan manuskrip yang begitu banyak, sebagaimana disinggung di bagian terdahulu, itu hanyalah merupakan bagian dari gaya hidup anggota komunitas Arab di Palembang, termasuk Pangeran Syarif Ali. Meskipun demikian, diperlukan penelitian lebih lanjut untuk mendalami persoalan ini.

pejabat di Keresidenan Palembang, sebagai pemimpin komunitas Arab (*hoofd der Arabieren;* Kapten Arab) seumur hidup. Pangeran Syarif Ali merupakan Kapten Arab kedua di Palembang, menjabat sejak tanggal 3 November 1833 (Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1871: 185). Ia menggantikan Syarif Pangeran Abdurrahman bin Hasan al-Habsyi, Kapten Arab pertama di Palembang (menjabat pada periode 1831-1833) (Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1831: 62; Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1832: 67; Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1833: 72). Selain menjabat sebagai Kapten Arab, Pangeran Syarif Ali kemungkinan besar juga menjadi anggota Dewan Pengadilan Perdata dan Pidana di Palembang (*Rechtbank van Burgerlijke en Liffstraffelijke Rechtspleging te Palembang*) (Almanak en Naamregister voor Nederlandsch-Indie voor 1838: 60; Almanak en Naamregister voor Nederlandsch-Indie voor het Jaar 1862: 124). Sejak 24 Juli 1873, Pemerintah Hindia-Belanda mengangkat putra Pangeran Syarif Ali, bernama Pangeran Syarif Abubakar, sebagai Wakil Kapten Arab (*Tweede Hoofd der Arabieren*) di Palembang (Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1877: 211; Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1878: 215). Sepeninggal Pangeran Syarif Ali, Pangeran Syarif Abubakar diangkat menjadi Kapten Arab di Palembang. Selain itu, Pemerintah Hindia Belanda mengangkat Syarif Salim, putra Pangeran Syarif Abubakar (cucu Pangeran Syarif Ali), sebagai Wakil Kapten Arab di Palembang (Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1879: 224).

Citra berbeda dari sosok Pangeran Syarif Ali sangat kentara terlihat di dalam surat-suratnya untuk A.H.W. de Kock pada tahun 1848 yang menjadi objek penelitian ini. Di dalam surat-surat itu, Pangeran Syarif Ali menampakkan dirinya sebagai pelaku perniagaan yang sangat dekat dengan para pejabat kolonial, bahkan Gubernur Jenderal Hindia Belanda Jan Jacob Rochussen (menjabat pada periode 1845-1851). Di dalam surat pertama (surat keempat dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal 9 April 1848), misalnya, Pangeran Syarif Ali (yang sedang berada di Gresik) memuat garam sebanyak 200 koyan, dari Surabaya untuk dibawa ke Palembang. Ia meminta kepada A.H.W. de Kock (yang pada saat itu menjabat Residen Besuki dan Komisaris Bali) untuk memastikan bahwa ia memperoleh jatah garam sebanyak 200 koyan saban tahun. Selain itu, Pangeran Syarif Ali juga meminta kepada de Kock agar ia juga memperoleh jatah kayu tahunan. Untuk mewujudkan keinginan itu, Pangeran Syarif Ali meminta bantuan kepada de Kock untuk membicarakan mengenai hal itu kepada Gubernur Jenderal. Arkian, ia berharap Gubernur Jenderal menerbitkan surat perintah kepada Residen Surabaya. Pangeran Syarif Ali menagih janji de Kock yang akan memenuhi apa pun permintaannya. Sebaliknya, Pangeran Syarif Ali akan memenuhi apa pun yang diminta oleh de Kock. Dua kalimat terakhir di atas memberikan kesan bahwa Pangeran Syarif Ali berkawan sangat akrab dengan de Kock. Kemungkinan besar, persahabatan itu terjalin pada saat de Kock menjabat Residen (sementara) Palembang pada periode 1841-1846. Apalagi, di dalam surat keempat (surat ketujuh dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal

19 Juli 1848), Pangeran Syarif Ali menyertakan hadiah kepada de Kock berupa 1 tajung sutra, 1 cerek tembaga kuningan (untuk) memasak air panas, dan 1 peti ikan gabus[40]. Pemberian hadiah atau bingkisan untuk menyertai surat merupakan salah satu "adat" yang berlaku di serata tanah Melayu. Hadiah atau bingkisan itu dimaksudkan untuk menjalin ataupun mempererat hubungan persahabatan (Gallop 1994: 78).

Pangeran Syarif Ali mengulang permohonan itu di dalam surat kedua (surat keenam dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal 3 Mei 1848) dan surat keempat (surat ketujuh dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal 19 Juli 1848). Soal jatah kayu, ia mengaku tidak masalah jika kayu itu baru tersedia dalam 5-6 bulan ke depan. Ia hanya ingin beroleh kepastian dari de Kock. Selain itu, jikalau tidak mendapatkan kayu itu di (Pedantan)[41], Pangeran Syarif Ali memohon agar de Kock mengizinkannya untuk mendapatkan kayu di depo (*Stapelplaats*) di Keresidenan Palembang. Di dalam surat kedua ini, terungkap pula bahwa Pangeran Syarif Ali kerap "melayani" para pejabat kolonial. Salah satu buktinya ia ungkapkan dalam surat tersebut. Pangeran Syarif Ali mengangkut barang-barang milik Residen Steinmetz (Residen Palembang periode 1848-1850) dengan menggunakan Kapal Djelani miliknya. Untuk jasa pengangkutan itu, Pangeran Syarif Ali menerima bayaran sebesar 4.000 gulden perak (surat keempat, 19 Juli 1848). Di dalam surat kedua ini pula, Pangeran Syarif Ali memperlihatkan bahwa dirinya merupakan salah satu tokoh yang memiliki hak istimewa (*privilege*). Buktinya, ia dapat menghadap langsung Gubernur Jenderal dan diterima dengan baik.

Bukti lain mengenai kedekatan Pangeran Syarif Ali dengan pejabat kolonial terungkap di dalam surat ketiga (surat keenam belas dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal 22 Rabiulakhir 1264 H/26 Mei 1848). Surat ini dikirimkan oleh Pangeran Syarif Ali kepada Syeikh Haidar yang, kemungkinan besar, merupakan pemimpin komunitas Arab di Bali. Di dalam surat itu, Pangeran Syarif Ali mengungkapkan bahwa dirinya berkawan akrab dengan A.H.W. de Kock yang saat itu menjabat Residen Besuki sekaligus Komisaris Bali. Oleh karena itu, ia meminta Syeikh Haidar untuk semaksimal mungkin dan dengan sepenuh hati memberikan bantuan kepada de Kock karena, menurut Pangeran Syarif Ali, "ia merupakan orang baik". Oleh karena itu, ia berharap agar Syeikh Haidar menyampaikan informasi kepada de Kock tentang segala hal yang dianggap baik untuk kepentingan Gubernemen serta teguh menyimpan rahasia. Pangeran Syarif Ali juga mewanti-wanti Syeikh Haidar agar jangan sampai membenci (*bermuak-muak*) pemerintah kolonial karena "*...kita tinggal di negeri Gubernemen*". Menurut dia, Gubernemen akan membantu jika Syeikh Haidar berada dalam kesulitan. Oleh karena itu, ia juga berharap agar Syeikh Haidar jangan sekali-kali berbohong kepada Gubernemen.

40 Tentang pemberian hadiah ini dikonfirmasi di dalam surat kelima (surat ketiga dalam bundel D. Or. 119, ditulis pada tanggal 3 Oktober 1848). Pengirimnya adalah Sayid Muhammad Saleh yang mengakui Pangeran Syarif Ali sebagai "saya punya papa".

41 Nama wilayah; belum/tidak teridentifikasi.

SIMPULAN

Berdasarkan paparan di bagian sebelumnya, penulis menyimpulkan hal-hal sebagai berikut:

(1) Di dalam surat-suratnya, Pangeran Syarif Ali hanya menampakkan diri sebagai seorang saudagar, terutama untuk komoditas garam dan kayu serta penyedia jasa angkutan barang, yang sangat dekat dengan sejumlah pejabat kolonial. Hal itu terjadi karena ia menjabat sebagai pemimpin komunitas Arab (*hoofd der Arabieren*; Kapten Arab) di Palembang dengan masa jabatan yang begitu lama, yakni lebih dari 40 tahun (periode 1833-1878). Sumber-sumber Belanda juga sempat mencatatkan namanya sebagai anggota Pengadilan Pidana dan Perdata di Palembang. Sayangnya, setakat ini, belum/tidak ditemukan rekam jejak Pangeran Syarif Ali dalam dakwah Islam. Oleh karena itu, diperlukan penelitian lanjutan untuk menyelisik peran Pangeran Syarif Ali, khususnya di bidang keagamaan. Apalagi, dalam ingatan sebagian masyarakat Palembang (bahkan mungkin Sumatra Selatan), Pangeran Syarif Ali masyhur dikenal sebagai ulama, bahkan wali Allah. Buktinya, kunjungan ke makamnya dijadikan sebagai bagian dari rangkaian puncak ziarah kubra, kegiatan ritual tahunan yang diselenggarakan menjelang datangnya bulan Ramadan.

(2) Migrasi komunitas Arab, terutama dari Hadramaut, ke Palembang telah berlangsung sejak abad ke-18 Masehi, tepatnya pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Badarudin I (1724-1757). Pasalnya, kalakian, Palembang menjelma menjadi pusat kesarjanaan (Islam) di bagian selatan Nusantara, melampaui Aceh. Selain itu, Palembang pada saat itu menjelma menjadi pusat perdagangan dunia, terutama untuk komoditas lada dan timah. Kondisi damai dalam kurun waktu yang cukup panjang, mulai dari dekade kedua abad ke-18 hingga awal abad ke-19 Masehi, membuat bandar Palembang semakin menarik untuk dikunjungi lalu dijadikan sebagai tempat tinggal kaum pedagang dari seberang lautan, termasuk dari Arab. Memasuki abad ke-19 Masehi, gelombang migrasi masyarakat Arab berkembang pesat. Perlahan tapi pasti, mereka mampu mengambil peranan penting dalam perniagaan. Apalagi, sejak awal, para pendatang dari Arab ini memperoleh fasilitas khusus dari Kesultanan Palembang. Selanjutnya, orang-orang Arab (dan juga Cina) mengambil alih peranan dalam dunia dagang setelah Kesultanan Palembang jatuh ke tangan Belanda pada dekade kedua abad ke-19 Masehi. Terciptalah masa keemasan bagi kaum pedagang Arab di Palembang, yakni pada periode 1840-1880.

(3) Pada akhirnya, laba materiil yang diperoleh oleh kaum pedagang Arab menghadirkan prestise sosial. Bahkan, mereka mampu mendepak kaum ningrat Palembang dari puncak piramida sosial. Kemapanan ekonomi yang sangat menonjol membuat berbagai tampilan luar anggota komunitas Arab

lebih mencolok dibandingkan dengan anggota masyarakat lainnya. Semua hal itu mendorong adanya pengakuan dari penguasa kepada komunitas Arab. Sekat-sekat antara penguasa dengan masyarakat pribumi, yang sebelumnya sangat jelas tertampak pada masa itu, menjadi semakin kabur. Hal itu terutama ketika anggota komunitas Arab mampu membeli apa yang dapat dibeli oleh penguasa (eks) kesultanan. Pengaburan sekat-sekat itu jugalah yang mendorong terciptanya hubungan antara keluarga kesultanan dan keturunan Arab. Salah satu buktinya adalah penyerahan berbagai tanah wakaf kepada keturunan Arab untuk dijadikan sebagai lokasi makam para pendahulunya, seperti Gubah Duku, Telaga Sewidak, dan juga Kambang Koci.

(4) Meskipun demikian, komunitas Arab menyumbang peran yang sangat besar dalam kehidupan beragama di Palembang. Jatuhnya Kesultanan Palembang, dengan segala implikasi sosialnya, membuka jalan kepada mereka untuk menunjukkan dominasi di bidang agama. Dalam praktik keagamaan, anggota komunitas Arab sangat menekankan ketaatan kewajiban ritual. Oleh karena itu, mereka biasanya membangun rumah ibadah atau langgar di wilayahnya sendiri. Rumah-rumah ibadah atau langgar itu tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai tempat pendidikan dan pengajaran agama. Mula-mula, strategi keagamaan ini diterapkan kepada penduduk kampung yang memiliki ketergantungan ekonomi kepada anggota komunitas Arab. Mereka baru mau memberikan modal atau menyewakan tempat kepada penduduk pribumi dengan satu syarat: anak-anak pribumi itu harus mengikuti pelajaran agama di langgar yang telah dibangun tadi. Akibat siasat budaya ini, penduduk Palembang –yang berasal dari strata sosial lebih rendah dipaksa mengikuti pola kebudayaan religius dari golongan atas. Berbarengan dengan itu, kalangan ningrat Palembang (terutama para mantri) juga berinisiatif untuk mengambil peran. Apalagi, sejak dulu, terdapat ikatan sosial di antara anggota komunitas Arab dengan para mantri dan priayi Palembang melalui perkawinan. Setelah kekuasaan politik di kesultanan dirampas oleh pemerintah kolonial, para bangsawan Palembang mulai mencari sumber prestise alternatif. Proses peralihan dari sektor politik ke (pengajaran) agama terutama dapat dilihat di kalangan mantri. Tatkala para priayi masih dapat bertahan hidup dengan uang pensiun yang mereka terima, para mantri pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin II dan Sultan Ahmad Najamuddin II justru menganggur. Dalam kondisi inilah, mereka memandang bahwa guru agama menjadi profesi menarik. Hingga dekade terakhir abad ke-19 Masehi, Kota Palembang menjadi pusat terpenting dalam pengajaran dan pendidikan Islam di Keresidenan Palembang.

DAFTAR PUSTAKA

Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1831. 1831. Batavia: Ter Lands Drukkerij.

Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1832. 1832. Batavia: Ter Lands Drukkerij.

Almanak en Naamregister van Neerlandsch Indie voor den Jare 1833. 1833. Batavia: Ter Lands Drukkerij.

Almanak en Naamregister voor Nederlandsch-Indie voor 1838. 1838. Batavia: Ter Lands-Drukkerij.

Almanak en Naamregister voor Nederlandsch-Indie voor het Jaar 1862. 1862. Batavia: Ter Lands-Drukkerij.

Andaya, Barbara Watson. 1993. *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Baried, Siti Baroroh et al. 1985. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Erfizal, Muhammad Rangga. 2021. "Ziarah Kubro Jadi Momen Warga Palembang Sambut Bulan Ramadan." *IDN Times Sumsel*. https://sumsel.idntimes.com/news/sumsel/muhammad-rangga-erfizal/ziarah-kubro-jadi-momen-warga-palembang-sambut-bulan-ramadan/4 (Juli 1, 2021).

Faille, P. De Roo De La. 2020. *Dari Zaman Kesultanan Palembang*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Gallop, Annabel Teh. 1994. *The Legacy of The Malay Letter (Warisan Warkah Melayu)*. London: British Library.

Halif, Abdul. 2016. "Naskah Catatan Harian Raden Haji Abdul Habib: Kajian Filologi dan Analisis Teks terhadap Naskah." Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang.

Jaquet, Frits G.P. 1983. *Guides to the Sources for the History of the Nations. (3rd Series: North Africa, Asia and Oceania; Vol. 4: Sources of the History of Asia and Oceania in the Netherlands; Part 2: Sources 1796-1949)*. Munchen/New York/London/Paris: De Gruyter/K.G. Saur.

Laffan, Michael. 2011. *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. New Jersey: Princeton University Press.

Marbun, Firdaus. 2017. "Ziarah Kubra di Palembang: Antara Kesadaran Religi dan Potensi Ekonomi." *Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 3(1): 636–52.

Munajar, Aziz. 2019. "Ribuan warga Palembang ikuti ziarah kubro." *Antaranews.com*. https://www.antaranews.com/berita/845447/ribuan-warga-palembang-

ikuti-ziarah-kubro (Juli 1, 2021).

Noegraha, Nindya, ed. 2001. *Asal-Usul Raja-raja Palembang dan Hikayat Nakhoda Asyiq dalam Naskah Kuno (Koleksi Perpustakaan Nasional RI)*. Jakarta: Perpustakaan Nasional RI.

"Pangeran Syarif Ali, Palembang." 2013. *http://kesultanan-palembang.blogspot.com*. http://kesultanan-palembang.blogspot.com/2013/12/pangeran-syarif-ali-palembang.html (Juni 29, 2021).

Peeters, Jeroen. 1997. *Kaum Mudo-Kaum Tuo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*. Jakarta: INIS.

Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1871. 1871. Batavia: Lands-Drukkerij.

Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1877. 1877. Batavia: Landsdrukkerij.

Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1878. 1877. Batavia: Landsdrukkerij.

Regerings-Almanak voor Nederlandsch-Indie 1879. 1878. Batavia: Landsdrukkerij.

Ronkel, PH. S. van. 1908. "Catalogus der Maleische Handschriften van het Koninklijk Instituut voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlands-Indië." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 60(1).

Santun, Dedi Irwanto Muhammad. 2010. *Venesia dari Timur: Memaknai Produksi dan Reproduksi Simbolik Kota Palembang dari Kolonial Sampai Pascakolonial*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Sevenhoven, J.I. van. 1823. "Beschrijving van de Hoofdplaats van Palembang." In *Verhandelingen van het Genootschap van Kunsten Wetenschappen (Negende Deel)*, Batavia: Ter Lands Drukkery, 41–126.

Syukri, Ahmad. 2016. "Relasi Sosiologis Politis Sayyid Hadrami dengan Kesultanan Palembang." In *International Seminar The Dynamics of Malay Islamic World in Responding to Contemporary Global Issues, Desember 2-3, 2016*, Palembang: UIN Raden Fatah, 592–605.

Waal, E. de. 1884. *Onze Indische Financien: Nieuwe Reeks Aanteekeningen. VII. Gewestelijk Bestuur. Tweede Vervolg van Deel V. Riouw, Palembang. Banka. Billiton.* Gravenhage: Martinus Nijhoff.

Wargadalem, Farida R. 2017. *Kesultanan Palembang Dalam Pusaran Konflik (1804-1825)*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Widodo, Haris. 2019. "Mengenal Al Habib Pangeran Syarif Ali Yang Wibawa dan Amanah." *Sripoku.com*. https://palembang.tribunnews.com/2019/04/28/mengenal-al-habib-pangeran-syarif-ali-yang-wibawa-dan-amanah (Juli 1,

2021).

Woelders, M.O. 1975. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde 72 *Het Sultanaat Palembang 1811-1825*. 'S Gravenhage: Martinus Nijhoff.

KESULTANAN HITU DAN JARINGAN ISLAMNYA

(HITU SULTANATE AND ITS ISLAMIC NETWORKS)

Blasius Suprapta, Daya Negri Wijaya, Deny Yudo Wahyudi, & Moch Nizam Alfahmi

Jurusan Sejarah, Fakultas Illmu Sosial, Universitas Negeri Malang

Abstrack

This paper attempts to narrate Hitu Sultanate and its Islamic networks during the early modern period. Using the historical method, the authors exploited both local and European sources to describe (1) the foundation of Hitu Kingdom; (2) Islamization in Hitu and Hitu's Islamic Networks; and (3) Luso-Hitu encounter and dispute. In the late of the15th century, some groups of people established a kingdom in the northern coast of Ambon Island. The kingdom, named Hitu Kingdom, performed as a commercial hub for the Moluccas-Java route. The Hitu Kingdom could not merely extend its territory into the whole of Leihitu Peninsula but joined the Islamic networks as well. Hitu transformed its administration into a sultanate and succeeded to establish political, commercial, and religious networks to Ternate and Gresik. Hitu began to cultivate and sell the cloves during the 16th century. The Portuguese coming to Ambon fastened the Hitunese commercial affairs. The Luso-Hitu commercial affair run well during their early encounter. Unfortunately, the Portuguese misbehaviour, monopoly, and incursion forced the Hitunese to resist. They expelled and prohibited the Portuguese to stay in Hitu. The Portuguese moved southward, established their fortress, and made some commerce from the new trading post in the bay of Ambon. The Luso-Hitu dispute reached a peak when the Islamic league of Ternate and Jepara assisted Hitu to expel the Portuguese from Ambon. Their mission finally came when they accepted the Dutch offer to jointly expel the Portuguese in 1605.

Keywords: Ambon, clove trade, Islamic networks, Portuguese-Ambon, Dutch-Ambon

Suprapta, B., Wijaya, D. N., Wahyudi, D, Y., Alfahmi, M, N. (2022). Kesultanan Hitu dan Jaringan Islamnya. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Abstrack

Tulisan ini mencoba menjelaskan tentang Kesultanan Hitu dan jaringan Islamnya pada masa modern awal. Dengan menggunakan metode sejarah, penulis memanfaatkan sumber-sumber lokal dan Eropa untuk mendeskripsikan (1) berdirinya Kerajaan Hitu; (2) Islamisasi di Hitu dan Jaringan Islam Hitu; dan (3) Perjumpaan dan perselisihan antara Hitu dan Portugis. Pada akhir abad ke-15, beberapa kelompok masyarakat mendirikan kerajaan di pesisir utara Pulau Ambon. Kerajaan yang diberi nama Kerajaan Hitu ini tampil sebagai bandar komersial untuk rute Maluku-Jawa. Kerajaan Hitu bukan hanya memperluas wilayahnya ke seluruh Semenanjung Leihitu tetapi juga bergabung dengan jaringan Islam Nusantara. Hitu mengubah pemerintahannya menjadi kesultanan dan berhasil membangun jaringan politik, perdagangan, dan keagamaan ke Ternate dan Gresik. Ketika Hitu mulai membudidayakan dan menjual cengkeh pada abad ke-16, Portugis datang ke Hitu. Kedatangan Portugis ke Ambon membuat perdagangan Hitu menjadi ramai. Urusan komersial Luso-Hitu berjalan dengan baik selama pertemuan awal mereka. Sayangnya, kelakuan buruk, monopoli, dan serbuan Portugis memaksa orang Hitu untuk melawan. Mereka mengusir dan melarang orang Portugis tinggal di Hitu. Portugis bergerak ke selatan, mendirikan benteng mereka, dan melakukan perdagangan dari pos perdagangan baru di teluk Ambon. Perselisihan Luso-Hitu mencapai puncaknya ketika Liga Islam Ternate dan Jepara membantu Hitu mengusir Portugis dari Ambon. Misi mereka akhirnya datang ketika mereka menerima tawaran Belanda untuk bersama-sama mengusir Portugis pada tahun 1605.

Kata Kunci: Ambon, perdagangan cengkeh, jaringan Islam, Portugis Ambon, Belanda-Ambon

Tulisan ini ingin untuk menarasikan kembali (1) berdirinya Kerajaan Hitu; (2) Islamisasi di Hitu dan Jaringan Islam Hitu; dan (3) Perjumpaan dan perselisihan antara Hitu dan Portugis. Keberadaan Ambon sebagai salah satu titik dalam jalur pelayaran dan perdagangan Nusantara membuat kepulauan itu menarik perhatian berbagai bangsa untuk datang mengadu nasib. Pertemuan berbagai bangsa itu turut memperkaya kebudayaan di Ambon. Setidaknya, hasil persilangan budaya global terlihat ketika melihat dinamika beragama di Ambon. Menariknya, pertemuan antar-agama ini bukan hanya memperkaya kemajemukan Ambon melainkan juga menimbulkan pergesekan. Pertemuan dan pergesekan dalam dinamika beragama di Ambon dapat ditelusuri sejak abad XVI. Pada waktu itu, Islam dan Katolik mulai menyebar di Ambon. Seperti halnya dewasa ini, beberapa oknum menggunakan agama sebagai kendaraan politik dan identitas bersama untuk mencapai tujuan kelompok mereka. Bergabungnya Kerajaan Hitu pada jaringan Islam Nusantara telah membuat Hitu memiliki beberapa mitra politik dan dagang utama. Hitu dan jaringan Islamnya mulai terganggu ketika Portugis datang dan berupaya melakukan monopoli perdagangan. Sikap semena-mena itu memaksa liga Islam antara Hitu,

Gresik, Jepara, dan Ternate untuk menyerang Portugis yang bercokol di Teluk Ambon.

Metode

Catz (1989) mengusulkan perspektif Eurasia untuk menggambarkan kehadiran Portugis di Timur setelah memeriksa Peregrinacao karya Fernao Mendes Pinto. Di satu sisi, perspektif Portugis digunakan untuk menggambarkan suatu peristiwa. Di sisi lain, perspektif Asia juga dipinjam untuk menceritakan peristiwa yang sama. Kedua perspektif (sumber) itu bisa saling melengkapi dan menguatkan. Dalam kasus sejarah modern awal Ambon-Hitu, sumber-sumber Eurasia juga tersedia. Dari sisi Eropa, kita dapat membaca arsip dan kronik Portugis seperti Documenta Malucensia suntingan Hubert Jacobs (1979-1984); Suma Oriental karya Tome Pires (1515); dan Commentarios de Grande Albuquerque karya Braz Afonso de Albuquerque (1557); dan Kronik Belanda seperti De Ambonsche Historie (1910) dan Ambonsche Landbeschrijving (1983), keduanya karya Rumphius. Kronik Hitu sebagai sumber lokal juga tersedia. Jika sumber-sumber Portugis akan mengarah pada perdagangan Portugis di Ambon, sumber-sumber Eropa dan lokal lainnya akan berkontribusi pada catatan perselisihan Eropa dan perlawanan lokal terhadap monopoli Portugis. Dengan hermeneutika sejarah, kita dapat memahami maksud tertentu dari sumber-sumber terkait dengan memahami berbagai perspektif tentang sumber-sumber yang terdiri dari perspektif resmi, tidak resmi, pedagang, misionaris, saingan, atau pribumi. Selain itu, membaca dunia pengarang dapat membuat kita memahami konteks peristiwa sejarah yang terkait. Oleh karena itu, kita dapat menguraikan data dalam konteks yang tepat.

Islamisasi dan Kesulltanan Hitu di Ambon

Disaat masyarakat di Pulau Ambon masih berpegang pada religi nenek moyangnya, Islam dan Kristen mulai menyebar. Ajaran Islam di Pulau Ambon memiliki karakteristik yang sama dengan daerah-daerah lain di Maluku maupun Maluku Utara. Islamisasi di Maluku dan Maluku Utara melalui jalur atas dan jalur bawah yang masing-masing memengaruhi strata sosial, kebudayaan, maupun dalam praktik keagamaan. Proses jalur atas berlangsung atas usaha penguasa sehingga bercorak formalistis dan dalam praktik keagamaan masih mengikuti nilai-nilai lama, sedangkan jalur bawah melalui usaha masyarakat atau individu. Sama halnya dengan jalur atas, proses jalur bawah juga menghasilkan pemahaman dan praktik keagamaan yang bercampur dengan tradisi lama[1].

Jejak persebaran Islam di Pulau Ambon dapat ditelusuri dari naskah-naskah kuno, berita Eropa, maupun cerita tutur masyarakat setempat. Leirissa[2] menyatakan

1 Thalib. 2012. Sejarah Masuknya Islam di Maluku…hal.27

2 Leirissa, Ohorella, & Latuconsina. 1999. Sejarah Kebudayaan Maluku…hal.17

bahwa terdapat tradisi lisan yang dihubungkan dengan keberadaan dua naskah di Hitu berangka tahun 1234 dan salah satu di antaranya ditulis oleh seorang bernama Kulaba. Dalam tradisi lisan itu disebutkan bahwa Islam mulai berkembang di Leihitu semenjak kedatangan pedagang Muslim dari Arab dan Persia pada abad ke-12. Sumber lain yang memuat cukup banyak kronologi yang berkaitan dengan perkembangan Islam di Ambon adalah Hikayat Tanah Hitu. Kronik tersebut dituliskan oleh Imam Rijali dalam kurun 1646-1657 atas permintaan dari Karaeng Patingaloang di Makassar.

Hadirnya Islam di Jazirah Leihitu dapat dijadikan sebagai tanda bahwa Ambon telah dikenal dalam jalur pelayaran Nusantara. Ambon berada dalam posisi yang strategis baik dalam jalur utara maupun jalur selatan pelayaran dan perdagangan rempah-rempah. Jika jalur utara, Ambon berada dalam salah satu titik pelabuhan yang menghubungkan antara Cina, Luzon, Cebu, Maluku (Ternate, Tidore, Makian, dan Bacan), dan Banda; maka jalur selatan, Ambon menghubungkan Kepulauan Rempah-Rempah (Maluku dan Banda) dengan pelabuhan-pelabuhan di Utara Jawa (Tuban, Gresik, atau Sedayu) hingga Sumatera atau Semenanjung Melayu dan India[3].

Posisi strategis itu tidak sedikit membuat orang untuk singgah dan bermukim di Ambon. Dengan memanfaatkan Zona Sulu, Bangsa China memang telah mengunjungi sekaligus berdagang di Maluku[4]. Namun, jejak-jejak kehadiran mereka sedikit sekali ditemukan di Ambon[5]. Hal ini ditambah dengan kemunculan Melaka sebagai salah satu pusat perdagangan di Selat Melaka. Melaka menjalin aliansi politik sekaligus mitra dagang dengan Majapahit, penguasa pelabuhan-pelabuhan di pantai utara Jawa pada abad ke-14 dan awal abad ke-15[6].

---

3 Xu. 2018. *Junks to Mare Clausum;* Ptak. 1992*. The Northern Trade Route to the Spice Islands*; Ptak. 1993. *Cina and the Trade in Cloves*

4 Xu. 2018. *Junks to Mare Clausum*

5 Ketika bangsa Portugis atau Belanda datang, etnis Cina beserta kebudayaannya sudah diterima di Maluku dan bebas berdagang serta menetap di wilayah ini. Saat VOC merampas Kota Ambon dari tangan Portugis pada tahun 1605, orang Cina telah menjadi bagian dari kota ini sejak catatan paling awal mulai dibuat Keberadaan etnis Cina sangat vital untuk mendukung aktivitas kota. Sebagai pedagang antarpulau mereka menyediakan barang penting yang tidak bisa disediakan kapal-kapal VOC seperti beras, pakaian, dan beberapa jenis makanan lain. Salah satu hasil kebudayaan etnis Cina di masa lalu yang sampai saat ini masih dapat diamati di Kota Ambon adalah makam tradisional Cina (Alputila, 2014:56). Selain itu, di Kubu Pertahanan Wawane juga ditemukan fragmen keramik Cina. Jika bukan Orang Cina sendiri yang menjual keramik dan membeli rempah-rempah maka bisa jadi pedagang perantara seperti pedagang Jawa dan pedagang Luzon yang membawa keramik ke Hitu dan menukarkannya dengan rempah-rempah. Berdasarkan penelitian lapangan penulus, fragmen keramik itu berukuran rata-rata pecahan 3-5 cm dengan tebal 3-5 inci, dan fragmen gerabah dengan ukuran rata-rata pecahan 3-7 cm dan tebal antara 3-7 inci, yang menumpuk dan bercampur dengan tanah, fragmen keramik tersebut diduga fragmen keramik Cina khususnya fragmen keramik dari Dinasti Ming.

6 Shellabear. 2016. Sejarah Melayu… Hal.109-112

Kedua poros maritim itu menjelma menjadi pemasok rempah-rempah utama bagi para pedagang Cina. Setidaknya jejak-jejak kehadiran Majapahit di Ambon masih terlihat kini. Tradisi lisan terkait kedatangan utusan Majapahit hingga kini masih dituturkan di Negeri Ema. Hal itu didukung pula dengan tinggalan artefaktual yang mendukung narasi tradisi lisan itu, seperti Alor Kora-kora, Gunung Tersili, Batu Minum Air, Lembah Losaru, dan Sumber Air Majapahit[7]. Selain itu, Raja Soya masih dipercayai sebagai keturunan dari Putri Majapahit. Raja Soya menikah dengan salah satu putri dari Majapahit. Kemudian, sang raja mendapatkan gelar dari Majapahit. Raja Soya dengan legitimasi dari Majapahit bergelar Raden Sultan Prabu Piring Mojopahit diperkirakan hidup di awal abad ke-15[8].

Pada abad ke-14 hingga ke-15, datang berbagai kelompok dari Seram, Jawa (Tuban), Jailolo (Maluku Utara), dan Gorom (Seram Timur). Keempat kelompok ini yang kemudian bersepakat membentuk pemerintahan kolegial yang disebut Empat Perdana[9]. Berpijak dari cerita Raja Hitulama, Sahusilawane[10] menjelaskan orang-orang yang pertama tiba di Ambon berasal dari Seram. Orang Seram itu bertemu dengan orang Jawa, Jailolo (Halmahera), dan Negeri Gorom (Seram). Mereka kemudian membangun sebuah pemerintahan disana. Para keturunan orang Jawa itulah yang kemudian menjadi raja di Hitulama secara turun temurun. Seperti halnya cerita Raja Hitulama, kisah Raja Hila tidak berbeda jauh. Dia percaya bahwa nenek moyang mereka berasal dari Tuban, Jailolo, dan Gorom (Seram Timur). Kehadiran nenek moyang orang Ambon didorong oleh tekanan-tekanan tertentu atau peperangan. Beruntung informasi itu dapat ditemukan dalam Hikayat Tanah Hitu.

Dalam Hikayat Tanah Hitu, beberapa bangsa yang datang lebih awal adalah Bangsa Seram, Jawa, Jailolo, dan Gorom. Dikisahkan Pati Selan Binaur atau Zamanjadi tiba di Tanah Hitu. Terkait dengan mengapa dan bagaimana Perdana Zamanjadi tiba di Hitu tidak terlalu dijelaskan dalam Hikayat Tanah Hitu[11]. Bangsa Jawa kemudian hadir di Hitu setelah mereka berselisih dengan Raja Tuban. Kyai Tuli, Kyai Dau, dan Nyai Mas yang dipercaya sebagai tiga orang awal yang singgah dan bermukim di Ambon. Kedatangan mereka kemudian disusul dengan kehadiran orang Jawa lainnya. Bandar Hila kemudian menjadi ramai dengan riuhnya perdagangan antara Orang Ambon-Hitu dan Orang Jawa[12].

Kehadiran Orang Jawa ternyata bukan hanya mewarnai Hitu tetapi juga

---

7 Mujabuddawat. 2018. Jejak Kedatangan Utusan Majapahit

8 Transkrip Wawancara dengan John Rehatta, 2 September 2020

9 Thalib, Pattiasina, Wakim, & Tupan. 2015. Sejarah Agama dan Pembangunan Gereja Negeri Sila dan Hila Maluku Tengah…Hal.33

10 Sahusilawane. 2003. Sejarah Perang Hitu di Pulau Ambon

11 Lihat Lampiran 4.

12 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.156-7

Kerajaan Jailolo[13]. Raja Jailolo kemungkinan besar menikah dengan dua wanita, satu berasal dari Jailolo dan satu lainnya dari Jawa. Kedua anak raja inilah yang kemudian bertikai. Pangeran yang lahir dari rahim wanita Jailolo harus rela terdepak dari istana-nya. Dia dengan segenap prajuritnya kemudian melarikan diri dan berlabuh di Hitu yang dia kemudian membangun Kampung Lating di Hila. Pangeran Jailolo ini kemudian dikenal dengan nama Perdana Jamilu. Bangsa Jailolo bertahan hidup dengan menjadi nelayan. Suatu ketika mereka sedang mencari ikan, mereka bertemu dengan Bangsa Gorom. Mereka kemudian cepat bersahabat dan pemimpin mereka (Kyai Pati) diangkat sebagai menantu oleh Perdana Jamilu[14].

Keempat bangsa itu kemudian bersepakat untuk mendirikan sebuah negeri dengan empat kampung. Masing-masing kampung dipimpin oleh Zamanjadi dengan gelar Totohatu; Perdana Mulai bergelar Tanahitumesen; Perdana Jamilu dengan gelar Nustapi; dan Kyai Pati yang diberi gelar Kyai Tuban. Kemudian, datang lagi tiga bangsa dan mendirikan tiga kampung. Tiga kampung itu kemudian bergabung pada Negeri Hitu. Negeri Hitu kemudian berdiri dengan ditopang oleh tujuh kampung[15].

Keempat perdana memimpin Negeri Hitu dengan arif dan bijaksana. Apabila terdapat pertikaian di antara mereka, selalu ada penengah di antara mereka. Ketika Perdana Zamanjadi dan Perdana Mulai berselisih paham terkait siapa yang paling berhak akan Negeri Hitu, Perdana Jamilu muncul untuk menengahi. Perdana Jamilu mengajak mereka berdialog satu sama lain. Dia mengajak saudaranya itu untuk bermusyawarah sebelum mengambil suatu kebijakan. Mereka kemudian bisa menerima alasan itu dan Negeri Hitu dipimpin tanpa raja tetapi dikendalikan oleh Empat Perdana itu[16].

Negeri Hitu kemudian menjelma menjadi salah satu entitas politik yang penting di Perairan Maluku. Mereka mendapatkan berhasil mendapatkan kekuasaan itu setelah banyak berdiplomasi dengan kerajaan-kerajaan penting di Nusantara. Pati Tuban dikirim untuk belajar Agama Islam di Gresik. Di saat yang bersamaan, Sultan Ternate yang bernama Zainal Abidin juga sedang mendalami Islam di sana. Sultan Zainal Abidin dan Pati Tuban segera akrab dan saling mengangkat diri mereka sebagai saudara seiman sekaligus sebagai mitra politik. Walaupun kemudian Sultan Zainal Abidin meninggal dalam perjalanan pulang ke Ternate, tetapi Pati Tuban telah menceritakan segala perjanjiannya dengan Sultan Ternate. Hitu kemudian berhubungan baik dengan negeri bawahan Ternate yang berada di Jazirah Leitimor maupun di Seram Barat. Tanda hubungan baik itu dikuatkan dengan kehadiran

---

13 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.157

14 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.158-9

15 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.160

16 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.161-3

utusan dari Ternate ke Hitu yakni Kiayaicili Darwis[17].

Selain mengirimkan Pati Tuban ke Gresik, Perdana Jamilu juga mengirim duta Hitu ke Jepara. Di sana mereka bertemu dengan Pangeran Jepara dan Nyai Bawang. Oleh Nyai Bawang, Perdana Jamilu diberi gelar Patinggi. Mereka mencapai kesepakatan untuk saling bermitra dalam perdagangan. Sejak itu, Pelabuhan Hitu menjadi ramai. Bukan hanya pedagang dan pelancong dari Kepulauan Rempah-Rempah atau Gresik saja yang mengadu peruntungan di Hitu. Akan tetapi, banyak pedagang dari Jepara yang pergi berdagang ke Hitu[18]. Pelabuhan Hitu kemudian dikenal sebagai pelabuhan transit bagi Pedagang jawa yang hendak ke Maluku atau ke Banda. Para pedagang Jawa yang datang ke Ambon bukan hanya singgah tetapi ada pula yang bermukin. Wajar jika kemudian di Kota Ambon dewasa ini, masih dapat dijumpai Kampung Jawa[19].

PAN-ISLAMISME DAN RESISTENSI PADA PORTUGIS

Pada masa selanjutnya, yakni bertepatan dengan kehadiran Bangsa Barat, wajah Islam di Ambon memiliki karakteristik yang cukup kuat. Hamzah Tualeka[20] menyatakan bahwa salah satu faktor perkembangan ajaran Islam di Ambon adalah kolonisasi yang dilakukan oleh Bangsa Barat. Kehadiran Bangsa Barat di Ambon jelas sekali dipengaruhi oleh keberadaan cengkeh yang juga merupakan komoditi berharga di pasaran dunia. Tidak hanya melakukan transaksi dengan penduduk setempat, mereka juga melakukan serangan untuk menguasai sumber daya yang ada. Oleh sebab itulah, diduga banyak masyarakat yang beralih ke Islam dan melakukan perlawanan terhadap pendudukan Barat sebagai bentuk dari jihad fisabilillah dalam upaya melawan penindasan. Islam menjadi simbol perlawanan terhadap kekuatan Barat yang dianalogikan sebagai penindas.

Ajaran Islam yang berkembang di Ambon memiliki keunikan yang menghasilkan pemahaman dan praktik keagamaan yang bercampur dengan tradisi lama. Kerajaan Hitu sebagai pusat sangat akomodatif terhadap unsur-unsur lokal, yang terlihat dari tradisi nisan menhir sebagai kontinuitas tradisi megalitik[21]. Nisan-nisan yang digunakan sebagai penanda makam para penguasa di Hitu memiliki kesamaan bentuk dan ukuran dengan menhir-menhir yang ditemukan di Ambon maupun di tempat lain di Nusantara. Selain bentuk nisan yang menunjukkan proses kontinuitas, letak beberapa makam raja Hitu yang berada di ketinggian juga dapat

---

17 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.163-4

18 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.165

19 Kini Kampung Jawa terletak di Kelurahan Pandang Kasturi, Kecamatan Sirimau, Kota Ambon.

20 Tualeka. 2011. The History of Islam and Its Dissemination in Ambon-lease, Maluku… hal.299

21 Handoko. 2014. Tradisi Nisan Menhir pada Makam Kuno Raja-Raja… hal.44

dikaitkan dengan kepercayaan tradisional terkait tempat-tempat suci. Keletakan makam yang berada pada ketinggian selain didasarkan pada pengaruh budaya megalitik yaitu perbukitan maupun gunung yang dianggap sebagai tempat sakral tempat roh-roh suci yang dihormati bersemayam, juga diduga berhubungan dengan periode hunian pada masing-masing masa pemerintahan raja[22].

Kehadiran Portugis membuat perdagangan di Perairan Maluku semakin ramai. Keuntungan yang menggiurkan dari pelayaran dan perdagangan rempah-rempah juga dinikmati orang-orang Hitu[23], walaupun Hitu atau Ambon tidak memiliki pelabuhan yang bagus[24]. Akan tetapi, keuntungan yang didapatkan oleh penguasa Hitu harus dibayar mahal. Orang Portugis bertindak semaunya ketika mereka bermukim di Hitu[25]. Mereka lebih suka menghabiskan waktu mereka untuk menenggak minuman keras dan merampas barang dagangan di pasar. Khalayak kemudian melaporkan segala tingkah laku buruk dari Orang Portugis pada Hakim dan Penghulu Agama Negeri Hitu. Mereka sadar bahwa mereka tidak sanggup untuk mengusir Portugis tetapi mereka lebih memilih untuk meminta orang Portugis untuk pindah dari Mamala[26].

Selain itu, praktek monopoli Portugis juga membuat orang Hitu menjadi geram. Ketika Antonio Galvao berkuasa di Ternate, dia melihat kedatangan bangsa lain di Perairan Maluku sangat mengganggu perdagangan cengkeh. Dia kemudian memerintahkan Kapten Azevedo dengan 25 armada untuk mengusir para pedagang asing yang bermukim di Ambon. Armada ini tiba pada tahun 1538 dan segera memulai aksinya. Mereka mulai merebut Mamala dan mengusai seluruh pesisir Hitu baik dengan senjata maupun perundingan[27]. Mereka kemudian membangun perkubuan sederhana di hilir sungai di Batu Merah, di Jazirah Leitimor[28]. Ketamakan

---

22 Handoko. 2014. Tradisi Nisan Menhir pada Makam Kuno Raja-Raja… hal.45

23 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.168

24 Orang Ambon tidak memiliki komoditas dagang dan pelabuhannya pun tidak begitu bagus sehingga mereka tidak menjalankan perdagangan. Wilayah ini penuh dengan orang berbahaya. Jika dalam perjalanan menuju Maluku dari Banda, lebih baik jika singgah disana (Pires. 2014:295)

25 Hubungan Hitu dan Portugis menjadi tidak baik pada 1523. Orang Hitu memang meminta Antonio de Brito untuk membantu mereka melawan para perompak dari Seram. Walaupun mereka berhasil menghancurkan para perompak itu, namun ketika mereka sedang mengadakan jamuan kemenangan, orang Portugis lepas kendali akibat minum minuman keras. Salah satu orang Portugis ingin untuk memeluk putri dari Jamilu yang membuat Orang Hitu naik pitam. Perdana Jamilu sudah berusaha menegurnya namun malah ditampar oleh prajurit tersebut. Orang-orang Hitu hendak membunuh prajurit kurang ajar itu, tapi dicegah oleh Jamilu. Akhirnya orang-orang Portugis dikirim balik ke Ternate dengan sepucuk surat yang berisikan pemutusan hubungan baik antara Hitu dan Portugis (Kantor Waligreja Indonesia, 1974:81)

26 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.168-9

27 Rumphius. 1910. De Ambonsche Historie… hal.6-7

28 Penduduk lokal, misalnya penduduk Soya atau Amantelo sadar diri mereka tidak mungkin mampu melawan Portugis. Mereka terpaksa memilih bersahabat dengan Portugis. Di samping

Portugis inilah yang membuat konflik dengan Hitu tidak dapat lagi dibendung[29].

Hitu berkoalisi dengan Ternate dan Luhu untuk mengusir Portugis dari Ambon pada tahun 1558. Mereka berhasil menduduki sebagian besar kawasan itu. Sebagian desa-desa Kristen di pesisir dapat mereka kuasai. Hanya Hatiwe yang tidak dapat mereka kuasai karena sangat berdekatan dengan benteng Portugis. Pada tahun 1561, Henricus Sa memimpin armada dari Goa untuk membantu orang-orang Kristen di Ambon. Armada dari Goa itu bukan hanya mengusir pasukan gabungan tetapi juga merehabilitasi Ambon. Hitu sekali lagi melakukan ekspansi setelah bantuan dari Jawa datang pada tahun 1565[30]. Mereka berlabuh di Hitu dan kemudian melalui jalur darat menyerbu Portugis dan para sekutunya di Teluk Ambon. Mereka hanya membakar desa-desa Kristen namun tidak berani menyerang Benteng Kayu Portugis yang terletak di antara Mamala dan Hitulama[31]. Setelah menunggu berapa lama tidak ada lagi bantuan datang dari Jawa. Pasukan itu kemudian kembali pulang ke Jawa. Kematian Sultan Hairun telah membuat orang-orang Ternate geram. Mereka mengusir orang-orang Portugis dari Ternate. Bahkan, pasukan besar Ternate yang dikomandani oleh Rubohongi datang ke Ambon pada 1570[32].

Portugis segera menyadari bahwa mereka tidak bisa bercokol di benteng kayu kecil di Galala, di Batu Merah, dan di Hukunalu[33]. Mereka ingin membangun benteng baru untuk menjamin keselamatan mereka. Benteng baru itu terletak di

---

benteng Portugis di Batu Merah, mereka juga membangun pemukiman untuk tujuh keluarga Mardikers yang dibawa dari Ternate dan Tidore (Rumphius, 1910:7)

29 Manusama. 1977. Hikayat Tanah Hitu… Hal.169; dalam Hikayat Tanah Hitu, Rijali memang menjelaskan pertikaian antara Hitu dan Portugis. Akan tetapi, dia tidak secara spesifik menjelaskan peperangan itu beserta dengan angka tahun kejadiannya.

30 Menurut Rumphius (1910:8), pasukan Jawa itu berasal dari Gresik. Rijali dalam Hikayat Tanah Hitu juga merekam bala bantuan dari Jawa tersebut. Akan tetapi dia tidak menjelaskan bala bantuan dari Jawa bagian mana armada itu datang. Rijali hanya berujar “Hatta ia (Kiyai Mas) datang ke tanah Hitu dan orang Hitupun keluar angkatan serta ia mendatangi negeri kafir itu, lalu masuk ke dalam negeri. maka negeri ke dalam kotanya dan orang itupun mengikut belakangnya sehingga datang ke pintu kotanya. maka panglimanya yang gagah itu syahid maka patah perang Islam itu” (Manusama (Ed), 1977:176). Akan tetapi, dalam sebuah kronik berjudul A Capitania de Amboina yang tersimpan di BNL, Fundo Geral Numero 474, menjelaskan bahwa armada dari Jawa dikirim oleh Ratu Jepara (De Sa, 1956:199-200). Jika melihat keragaman versi darimana bala bantuan itu berasal maka ada kemungkinan besar pasukan Jawa yang dimaksud adalah pasukan gabungan antara Gresik dan Jepara.

31 Benteng itu bukan untuk berperang tetapi digunakan sebagai tempat pemukiman sementara bagi awak kapal-kapal Portugis yang berlayar dari Melaka ke Ternate (Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa 2004:19)

32 Rumphius. 1910. De Ambonsche Historie… hal.8

33 Setelah mendirikan benteng kayu di Galala, mereka merasa benteng ini tidak cukup aman dan kemudian membakarnya. Mereka kemudian mendirikan Benteng Kayu di Batu Merah atas bantuan Hatiwe dan Tawiri. Atas bantuan mereka juga, orang Portugis juga mendirikan sebuah benteng kayu di sekitar Hukunalu atau Rumah Tiga (Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa 2004:19)

Dusun Honipopu. Benteng itu selesai dibangun pada tahun 1588 dan diberi nama Nossa Senhora de Anunciada. Benteng itu berbentuk segiempat yang di setiap sudutnya dibangun empat menara bersegi tiga untuk menempatkan meriam. Meriam ini diarahkan ke laut dan ke darat untuk menembaki lawan yang datang mengancam. Di dalam benteng, terdapat sebuah gedung yang dikelilingi rumah-rumah sederhana tempat pegawai dan prajurit Portugis bermukim; sebuah tempat perbekalan; gereja; rumah untuk Kapten Portugis; dan sebuah gedung untuk rapat[34].

Selain berfungsi untuk menangkis beberapa serangan dari Hitu dan para koalisinya[35], benteng itu juga menjadi tempat Portugis bermukim. Kehidupan sosial Kota Ambon[36] terbagi dalam beberapa kelompok yakni (1) orang Portugis sendiri termasuk orang-orang Casados[37]; (2) orang-orang Mahardika atau Mardika[38]; (3) orang-orang lokal (terutama Hatiwe dan Tawiri) dari berbagai negeri di Pulau Ambon; dan (4) para misionaris yang jumlahnya tidak banyak[39].

Dalam mengelola masyarakat Ambon, Portugis membangun suatu pemerintahan. Pemerintahan ini dipimpin oleh seorang kapten. Dalam mengerjakan tugas sehari-hari, sang kapten dibantu oleh para pejabat sipil yakni seorang sekretaris dan seorang kepala pos dagang (feitor), yang bertugas mengurusi segala aktivitas perdagangan. Para pegawai pemerintah selain mengurusi penduduk kota juga bertugas mengendalikan penduduk Leitimor di masing-masing negeri. Walaupun mereka terlihat sangat mendukung Portugis, namun pada kenyataannya mereka juga resisten pada Portugis sepanjang tahun 1580 hingga 1590. Orang Portugis berhasil mengendalikan para pemberontak dengan membuat sebuah dewan yang anggotanya terdiri dari sejumlah penguasa uli. Para penguasa uli inilah yang menjadi perantara antara penduduk lokal dan pemerintah kolonial Portugis. Selain itu,

34 Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa. 2004. Ambonku…hal.19-20

35 Pada tahun 1599, Hitu bersekutu dengan Jawa, Inggris, Luhu dan Buru untuk menyerang Portugis di Kota Ambon. Mereka menyerang benteng Portugis pada tahun 1600. Pertempuran laut dilancarkan dan tragisnya kapal muslim tenggelam setelah bahan mesiu mereka terbakar. Pasukan gabungan itu kemudian memilih untuk mundur. Steven Verhagen memang berhasil menduduki benteng tapi tak berselang lama dia-pun kembali berlayar ke Jawa. Pada tahun 1601, Portugis memutuskan untuk menyerang Kaitetu, tempat benteng Belanda berada. Namun, pasukan Hitu memukul balik dan membuat Portugis melarikan diri. Cobaan Hitu tidak berhenti di sini. Kehadiran Andre Furtado membuat Hitu semakin merana. Hitu kemudian meminta tolong pada Belanda untuk mengusir Portugis. Di kemudian hari, bantuan yang diberikan Belanda membuat Hitu kehilangan segalanya di kemudian hari (Rumphius, 1910:9-14)

36 Orang Portugis menyadari bahwa Ambon adalah nama pulau yang mereka sebut sebagai Ilhas de Amboyno (Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa, 2004:21)

37 Casados adalah sebutan bagi orang Portugis yang memutuskan untuk menikah dengan perempuan lokal dan bermukim di Ambon (Jacobs, 1977:606).

38 orang Mardika dapat dipahami sebagai orang-orang Kristen yang dibawa Portugis dari Ternate dan Tidore. Mereka menikmati beberapa hak istimewa di antaranya mereka tidak lagi diwa jibkan untuk bekerja. Mereka juga ada yang kemudian menjadi tentara yang baik (Jacobs, 1977:606)

39 Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa. 2004. Ambonku…hal.22-4

penguasa uli juga berkewajiban menyediakan kora-kora[40] sebagai armada perang; kapal pemandu bagi Portugis untuk memasuki Teluk Ambon; dan alat transportasi bagi pejabat Portugis untuk mengunjungi berbagai tempat misalnya Pulau Haruku, Saparua, Buru, dan Seram[41].

PENUTUP

Kebangkitan dan kemunduran Kesultanan Hitu dapat dilihat dari perspektif ekonomi politik. Orang-orang Hitu bisa mengubah kerajaan mereka menjadi kesultanan yang kuat setelah mereka bergabung dengan jaringan Islam. Mereka juga bergabung dengan jaringan perdagangan Islam dan memfungsikan beberapa pelabuhan di pesisir utara Ambon sebagai pelabuhan transit bagi para pedagang asing. Lalu lintas perdagangan di kesultanan Hitu menarik masyarakat sekitar untuk mendiami Hitu. Mereka dapat memperluas hegemoni mereka ke Hoamoal di Seram dan menguasai budidaya cengkeh di Kepulauan Lease. Sayangnya, sambutan ramah mereka kepada Portugis menjadi awal kemunduran mereka. Orang-orang Hitu dibantu oleh mitra politik Islam mereka untuk mengusir Portugis. Kekuatan mereka tidak cukup untuk mengusir Portugis. Mereka menyambut orang Eropa lainnya, Belanda, sebagai mitra politik dan perdagangan mereka. Serangan bersama Belanda-Hitun dapat memaksa Portugis untuk menyerah. Namun, Belanda berhasil menguasai orang-orang Hitu dan memaksa mereka untuk tunduk. Kesultanan Hitu jatuh pada pertengahan abad ke-17 setelah campur tangan Belanda dalam urusan politik dalam negeri orang Hitu.

REFERENSI

Albuquerque, B.A.D (Ed). (1557). Comentarios do Grande Afonso de Albuquerque Capitão Geral Que Foi das Indias Orientais em Tempo do Muito Poderoso Rey D. Manuel, o Primeiro Deste Nome (republished and edited by Antonio Baiao in 1922-3). Coimbra: Imprensa da Universidade

Albuquerque, L. (1989). Tratado das Ilhas Molucas. Lisboa: Publicacoes Alfa

Alputila, C. (2014). *"Makam Tradisional Etnis Cina di Kota Ambon"*. Kapata Arkeologi Vol. 10 No. 2, November 2014. 55-66.

Amal, M.A. (2010). Portugis dan Spanyol di Maluku. Depok: Komunitas Bambu

Basman, H. Toisuta, H. Rajab, A. Wakano, & A. Baharudin. (2012). Sejarah Sosial Kerajaan Hitu Ambon. Jakarta: Kementrian Agama

---

40 Pada masa Portugis, terdapat beberapa uli yang menyediakan kora-kora bagi Portugis, yakni Kilang, Soya, Halong, Ema, Hutumuri, Baguala, dan Mardika (Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa, 2004:27)

41 Leirissa, Pattikayhatu, Luhukay, Thalib, & Maelissa. 2004. Ambonku…hal.26-7

Catz, R. (1989). The Travels of Mendes Pinto. Chicago dan London: The University of Chicago Press

Cooley, F.L. (1973). *“Persentuhan Kebudayaan di Maluku Tengah 1475-1675”*. P.R. Abdurachman, R.Z. Leirissa, & C.P.F Luhulima (Eds). 1973. Bunga Rampai Sejarah Maluku. Jakarta: Lembaga Penelitian Sejarah Maluku

De Sa, A.B. (Ed). (1954-8). Documentacao Para a Historia das Missoes do Padroado Portugues do Oriente: Insulindia, 6 Vols. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar

Interview Transcript with John Rehatta, King Soya, 2 September 2020

Jacobs, H. (Ed). (1979-1984). *Documenta Malucensia 3 Vols*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu

Kantor Wali Greja Indonesia. (1974). *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*. Flores: Arnoldus

Kartodirdjo, S. (2014). *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500-1900 Dari Emporium sampai Imperium*. Yogyakarta: Ombak

Keuning, J. (2016). *Sejarah Ambon sampai Akhir Abad ke-17. Yogyakarta*: Ombak

Leirissa, R., Pattikayhatu, J. A., Luhukay, H., Talib, U., & Maelissa, S. (2004). *Ambonku Dulu, Kini, dan Esok*. Pemerintah Kota Ambon.

Manusama, Z.J. (1977). *Hikayat Tanah Hitu: Historie en sociale structuur van de Ambonse eilanden in het algemeen en van Uli Hitu in het bijzonder tot het midden der zeventiende eeuw.* Disertasi Doktoral di Universitas Leiden

Matos, A.T.D. (1995). *On the Seaway to Spices from Malacca to Australia*. Lisboa: INCM

Mu’jizah. (2008). *“Pertemuan Antarbangsa dalam Hikayat Tanah Hitu”*. Dari Hitu Ke Barus. Jakarta: Pusat Bahasa

Mujabuddawat, M.A. (2018). *“Jejak Kedatangan Utusan Majapahit di Pulau Ambon”*. PURBAWIDYA: Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Vol. 7(1), Juni 2018, pp 53 – 70

Pires, T. (1944). *The Suma Oriental of Tome Pires and the Book of Francisco Rodrigues (2 Vols).* London: Hakluyt Society.

Pires, T. (2004). Suma Oriental. Yogyakarta: Ombak

Ptak, R. (1992). *The Northern Trade Route to the Spice Islands : South China Sea - Sulu Zone - North Moluccas (14th to early 16th century)*. In: Archipel, volume 43, 1992. pp. 27-56

Ptak, R. (1993). *“China and the Trade in Cloves, Circa 960-1435”. Journal of the*

American Oriental Society, Vol. 113, No. 1 (Jan. - Mar., 1993), pp. 1-13

Raman, L, S. Tiwery, & D. Tiwery. (2019). *Sejarah Kota Pelabuhan Ambon 1500-1942*. Ambon: BPNB Ambon

Rumphius, G. (1910). *"De Ambonsche Historie"*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 64(1, 2). The Hague: Nijhoff.

Rumphius, G. (1983). Ambonsche Landbeschrijving. Jakarta: ANRI

Sahusilawane, F., J.J. Pattipeilohy, & W. Pattinama. (2002). *Ambon di Masa Portugis dan Belanda. Ambon: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Ambon*

Shellabear (Ed). (2016). Sejarah Melayu. Kuala Lumpur: DBP

Smith, R.B. (1969). *The First Age of Portuguese Embassies Navigations and Peregrinations to the Ancient Kindgoms of Cambay and Bengal (1500-1521)*. Bethesda, Maryland: Decatur Press, Inc.

Timme, E. (1998). *A Presenca Portuguesa Nas Ilhas das Moluccas 1511-1605*. Norderstedt: GRIN Verlag GmbH

Usmany, D.P., S.R. Loupatty, & M. Wakim. (2006). S*ejarah Terbentuknya Kota-Kota Dagang di Maluku Tengah dan Pulau Ambon*. Ambon: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional

Utomo, B.B. (2017). *Pola Perdagangan dan Jaringan Pelayaran dari Hitu ke Ambon Abad XV-XVII.* Jakarta: Pusat Arkeologi Nasional

Xu, G. (2020). *"Junks to Mare Clausum: China-Maluku Connections in the Spice Wars, 1607–1622"* Itinerario, page 1 of 30

Nebula Pedagang Muslim dan Persaingan Dagang di Bali Utara dalam Jalur Rempah Nusantara sekitar Abad XIX

Slamat Trisila
Masyarakat Sejarawan Indonesia Provinsi Bali
Email: slamattrisila@gmail.com

Abstrak

Artikel ini memfokuskan pedagang Muslim yang memainkan peran sebagai pedagang perantara dengan memanfaatkan letak Bali utara sebagai posisi pelabuhan transit sebagai bagian dari jalur rempah di Nusantara sekitar abad ke-19. Padatnya arus perdagangan di jalur rempah dari Aceh hingga Kepulauan Maluku sejak abad ke-16 hingga akhir abad ke-19 menimbulkan dua kondisi yang kontradiksi, satu sisi terdapat daerah yang menjadi tumpuan dan sumber perdagangan rempah sehingga mengalami era kejayaan dari segi perekonomian, sementara terdapat daerah yang tidak kecipratan riuhnya perdagangan rempah karena sebagai daerah yang bukan penghasil komoditi rempah sehingga mengalami kesuraman atau setidak-tidaknya stagnasi di bidang perekonomian. Kondisi yang terakhir ini dialami oleh Pulau Bali yang tidak menyuplai permintaan semua kebutuhan rempah dunia. Para pedagang Muslim terutama dari kalangan orang-orang Bugis, Jawa, Madura, Arab dan India (Muslim) bersaing dengan pedagang Tionghoa sebagai pedagang perantara serta campur tangan bisnis Belanda di Bali utara sebagai pelabuhan transit yang cukup ramai dalam lalu lintas perdagangan Nusantara. Salah satu kebutuhan yang dapat dipenuhi oleh Bali selain rempah adalah menyediakan tenaga kerja berasal dari tawanan sebagai budak yang diperlukan terutama di kota-kota besar di Jawa, seperti Kota Batavia, Semarang, dan Surabaya pada abad ke-18 hingga ke-19 yang mengalami perubahan atau perkembangan cukup signifikan akibat *booming* perdagangan rempah. Tujuan penulisan ini untuk menguraikan titik simpul peranan para pedagang Muslim dan persaingannya dengan pedagang Tionghoa dan Belanda yang memanfaatkan pelabuhan-pelabuhan di Bali utara dalam kurun kejayaan perdagangan rempah di Nuantara.

Kata Kunci: Bali utara, pedagang Muslim, pelabuhan Buleleng, persaingan dagang

Trisila, S. (2022). Nebula Pedagang Muslim dan Persaingan Dagang di Bali Utara dalam Jalur Rempah Nusantara sekitar Abad XIX. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Pendahuluan

Bali, terutama di Bali utara apabila dilihat dalam peta akan tampak berada di posisi yang strategis bagi kegiatan maritim karena menghadap bentangan luas Laut Jawa sehingga hiruk-pikuk perdagangan rempah seharusnya menjadi bagian terpenting. Akan tetapi, pada kenyataannya pantai sepanjang Bali utara yang membujur dari barat hingga timur sepanjang ± 157 Km kurang menguntungkan untuk kegiatan bisnis, karena hanya pantai-pantai tertentu saja yang tidak terhalangi batu karang. Pelabuhan-pelabuhan lama di Buleleng, seperti Sembiran (sebelumnya dikenal Purwasiddhi), Pengastulan, Temukus, Anturan, Pabean (Buleleng), Sangsit, Kubu Kelod, dan Lirang yang semua terletak tidak jauh di antara gugusan karang-karang. Ketika berkunjung ke Bali tahun 1815, Raffles heran melihat pantai Bali yang panjang nan indah tetapi sebagian terhalang oleh "bongkahan besi" (Raffles, 1978). Kondisi inilah salah satu yang menyulitan kapal-kapal jarak jauh yang berukuran besar untuk melemparkan sauhnya pada jarak yang dekat dari pelabuhan di Bali utara.

Semakin padatnya lalu lintas perdagangan rempah pada abad ke-17 hingga ke-19 yang menghubungkan kepulauan Malaku ke Batavia dan Banten hingga Malaka sehingga membuka jalur alternatif bagi pelabuhan transit seperti di Buleleng, baik sebagai persinggahan karena cuaca maupun mengisi perbekalan atau mencari kebutuhan selain rempah. Walaupun Bali terletak di jalur perdagangan antar-Pulau Sumatra, Jawa, dan Maluku yang masing-masing terkenal dengan penghasilan beras dan rempah-rempah itu, masyarakat Bali tidak sepenuhnya terlibat dalam kegiatan niaga maritim (Reid, 2000). Akan tetapi, Bali utara semakin penting sebagai pelabuhan transit alternatif yang mengundang pedagang-pedagang asing dan Nusantara yang membuka arena perekonomian dengan memaksimalkan komoditi dari Bali yang disuplai daerah penghasil pertanian Bali selatan (Tabanan, Badung dan Gianyar) dan daerah penghasil perkebunan dari Mengwi dan Bangli. Di antara para pedagang Nusantara ini sebagian adalah pedagang Muslim dari berbagai daerah, seperti Bugis, Makasar, Madura, dan Jawa serta pedagang Arab dan India (Muslim) yang bersaing dengan pedagang Tionghoa di Bali utara. Eksistensi ekonomi dan meningkatnya transaksi ekspor dari Bali dalam jaringan jalur rempah yang dimainkan oleh pedagang-pedagang Nusantara sehingga mendorong orang-orang Bali termasuk dari kalangan bangsawan atau kerajaan turut berbisnis dalam menyediakan sebagian kebutuhan para saudagar yang singgah di pelabuhan Bali Utara.

Antusiasme para pedagang Nusantara terutama di kalangan pedagang Muslim yang bersaing dengan pedagang Tionghoa serta keterlibatan elite kerajaan di Bali menarik untuk ditelusuri lebih jauh karena dinamika relasi dan konglongmerasi yang turut dalam riuhnya mengambil peran dalam jalur rempah Nusantara sebagai landasan kurun niaga yang sangat ramai hingga jatuhnya Buleleng sebagai penguasa Bali utara ke tangan Hindia Belanda tahuan 1849.

Suasana Pelabuhan Buleleng (Bali Utara) pada abad ke-19

Eksistensi Orang-orang Muslim di Bali Utara

Para pedagang Muslim pada abad ke18 hingga awal ke-19 sudah menetap di perkampungan Islam di Bali utara (Annabel The Gallop dkk., 2020:247). Menurut Sastrawidjaja (1875), raja-raja di Bali sering memperlakukan pendatang dengan kurang baik ketika memasuki wilayah kekuasaannya, jika bukan bermaksud untuk berdagang. Oleh karena itu, pedagang Muslim mendapat angin segar jika berdagang di sekitar Bali. Adapun komposisi penduduk Muslim di Buleleng pada tahun 1856, yakni Arab (3 orang), Bugis dan Makasar (150 orang).[1] Perkembangannya menurut taksiran Hollander (1898), warga Muslim di Buleleng berjumlah 1.662 orang Bugis dan 138 orang Arab pada akhir abad ke-19 sehingga tampak pesat pertumbuhan penduduk Muslim di Buleleng, baik karena faktor kelahiran pendudukan yang sudah menetap maupun faktor pendatang baru yang terus bertambah karena meningkatnya perdagangan di Bali Utara.

Pada teritorial tersendiri seperti Kampung Islam yang terikat oleh pertalian darah dan membentuk karakteristik yang khas, biasanya komunitas Islam sebagai ikatan sosial tetap menentukan nilai dasar dari peranan tempat tinggal dalam hubungan sosial. Oleh karena itu, sebuah perkampungan ditunjuk pemimpin Islam, misalnya kawasan Muslim di Pabean dan sekitar sampai Tegalinggah dipercayakan kepada Abdurrahman (18-1-1899), dan di daerah kampung Islam Pengastulan ditunjuk bernama Hadji Machmoed (27 Juli 1901). Sedangkan kepala Kampung

1 Angka-angka ini diambil dari, P.L.van Bloemen Waanders, “Aanteekeningen Omtrent de Zeden en Gebruiken der Balinezen, Inzonderheid die van Boeleleng”, BKI, 1859, deel VIII, hal. 36.

Arab dan Keling (India) di Pabean Buleleng bernama Said Moeksin bin Hasan bin Smit (18 Mei 1901), Pemimpim Muslim untuk orang-orang Bugis dan Madura di Buleleng dan Temukus tahun 1901 ditunjuk bernama Akib bin Hadji Djafar alias Rebo (17-2-1901); penggantinya Mohammad Sech (27-9-1920), dan Sjech Achmad bin Bakar Maasar (25-10-1925); pemimpin berikutnya bernama Sjech Islam bin Salim Alhadjri (Pageh, 2015:22). Sedangkan dalam pemerintahan kerajaan orang Muslim dipercaya sebagai juru tulis dan juru runding oleh Raja Buleleng terutama terkait dengan perjanjian kerja sama dengan Hindia Belanda di bidang perdagangan. Pada awal abad ke19 di Kerajaan Buleleng terdapat seorang punggawa kerajaan yang beragama Islam, yaitu Imam Wasir Ktoet Toeboen, bertugas sebagai juru runding kerajaan dan menjadi pengawas desadesa Islam di Pantai Buleleng. Sementara itu, untuk penerjemah kerajaan yang diemban oleh I Musa Pan Muhamad seorang kepala Muslim Bali di Pagayaman tahun 1865. Meskipun orang-orang Islam tidak menduduki posisi struktural yang strategis dalam urusan pemerintahan, tetapi unsur keislaman berupa huruf Arab menjadi ikon khusus dan khas yang dipakai dalam stempel resmi milik Kerajaan Klungkung, Jembrana, dan Gianyar.[2] Bahkan beberapa surat menyurat yang dilakukan oleh Raja Buleleng dengan pemerintah Hindia Belanda pada akhir abad ke-19 menyisipkan huruf Arab pegon atau Arab "gundul" (tanpa tanda baca).[3] Setelah Buleleng di bawah pengawasan pemerintah Belanda beberapa desa yang perbekelnya orang Islam sejak tahun 1885 mulai dikurangi.[30] Tindakan preventif pengurangan terhadap perbekelperbekel Islam di Bali oleh Belanda didasarkan pengalaman pergolakan yang ditimbulkan oleh orangorang Islam di daerah lain (di luar Bali).

I Musa Pan Muhamad seorang kepala Muslim Bali dari Pagayaman tahun 1865

Letak makam The Kwan Lie (Syech Abdul Qodir Mochammad) di Labuhan Haji sebelah barat Kota Singaraja (Buleleng).

---

2 *SuratSurat Perdjandjian antara KeradjaanKeradjaan Bali Lombok dengan Pemerintah Hindia Belanda 1841 s.d. 1938* (Djakarta: ANRI Kompartemen Hubungan dengan Rakjat, 1962), pp. 141, 153, 294

3 Arsip surat-surat Raja Buleleng ke pemerintah Hinda Belanda di Batavia tersimpan di Badan Arsip dan Dokumenatsi Provinsi Bali.

Pada abad ke-19, sudah tertata pola pemukinan *Pecinan* (Kampung Tionghoa) dan Kampung Islam (Arab, India, dan Bugis-Makassar) di Buleleng mendiami wilayah Kampung Baru, letaknya di sekitar barat Sungai Buleleng yang letak perkampungannya tidak jauh dari pelabuhan dan pasar (Graves dan Kaset-siri 1969: 87-88). Rumah-rumah yang berada di "kampung baru" selain sebagai tempat tinggal juga berfungsi sebagai toko, bahkan rata-rata sudah permanen dan bertembok (Sastrawidjaja 1875: 25). Pengaruh luas keberadaan pedagang Muslim tampak pada pola pemukiman mereka dengan bangunan rumah, tempat ibadah (mesjid), dan busana yang dikenakan. Dalam catatan Wallace yang berkunjung ke Buleleng pada tanggal 13 Juni 1856 (2000 [terbit pertama: 1887]: 87), melihat kehidupan sehari-hari masyarakat Tionghoa di Buleleng pada umumnya sudah menanggalkan baju tradisionalnya, dan berpakaian layaknya orang-orang Melayu sehingga memperlihatkan pembauran antara ras Melayu dan Tionghoa. Bahkan di Bali utara terkenal seorang wali dari keturunan Tionghoa bernama The Kwan Lie yang mualaf pada tahun 1850-an dengan nama Islam Syech Abdul Qodir Mochammad. The Kwan Lie selain tetap melakukan aktivitasnya berdagang, juga melakukan syiar Islam di daerah Labuhan Haji yang berada di sebelah timur Singaraja, Buleleng. Sebagai penanda hubungan baik, antara masyarakat Muslim dengan pihak kerajaan, Raja Buleleng memberikan hadiah berupa gapura atau kori yang berukiran khas Bali pada saat pemugaran Mesjid Jamik Singaraja pada abad ke-19.[4]

Perdagangan Perantara dan Pranata Ekonomi

Hadirnya para pedagang Muslim dari Makasar, Bugis, Madura, Jawa, Madura, Arab, dan sebagian India serta pedagang Tionghoa di pelabuhan-pelabuhan Bali utara sebagai bagian dari perdagangan perantara. Menurut Liem Twan Djie, bahwa perdagangan perantara merupakan cabang perdagangan yang menjadi mata rantai antara perdagangan besar-besaran dan atau industri di satu pihak dan perdagangan kecil dan atau penduduk konsumen, masing-masing produsen di pihak lain.[5] Oleh karena itu, barang dagangan yang ditawarkan oleh pada pedagang perantara ini menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat setempat, baik dari yang bersifat mikro kebutuhan sehari-hari seperti beras, gula, kain (katun), hingga gambir maupun kebutuhan yang cukup besar seperti candu dan emas.

Posisi pedagang perantara dalam struktur perekonomian di Bali mengikuti pola yang digambarkan oleh Geertz (1980: 87), ada empat hal yang yang dapat

---

4 Slamat Trisila. "Masjid dalam Tiga Zaman: Studi Perubahan Fisik Masjid di Bali 1860-1991." Skripsi S-1 tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1997.

5 Lihat Liem Twan Djie, *Perdagangan Perantara Distribusi Orang-orang Cina di Jawa: Suatu Studi Ekonomi* (Jakarta: Gramedia, 1995), p. 3; Untuk memahami peningkatan perdagangan perantara yang diaminkan oleh pedagang Tionghoa di Buleleng (Bali Utara), lihat I Made Pageh, "Dari Tengkulak sampai Subandar: Perdagangan Komoditas Lokal Bali Utara Pada Masa Kolonial Belanda 1850-1942" (*Tesis* belum diterbitkan, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1998), hlm. 74, 151-161.

digarisbawahi dan harus diperhatikan dalam perdagangan di Bali hingga abad ke-19, yaitu, (1) pasar berputar secara periodik; (2) pasar yang muncul akibat hubungan-hubungan pertukaran tradisional; (3) pasar terisolasi secara politik berupa perdagangan di pusat-pusat pelabuhan; dan (4) tempat perdagangan yang penting bagi pedagang asing adalah pelabuhan-pelabuhan yang ada di pinggir pantai, yang dikendalikan oleh kerajaan. Oleh karena itu, pasar muncul sebagai akibat dari suatu kebiasaan dan bersifat spontanitas serta tidak menetap, dan pasar bukan suatu keharusan sehingga banyak pasar yang dikelola oleh pedagang asing terutama dari kalangan pedagang Tionghoa, baik mengelola pasar maupun transaksi perdagangan di pelabuhan. Beberapa tempat tertentu pedagang Muslim juga mendapatkan kepercayaan untuk mengelola daerah perekonomian. Para pucuk pimpinan yang mengelola teritori perdagangan di pelabuhan biasanya disebut syahbandar. Syahbandar sebagai institusi cukup signifikan sebagai managerial pelabuhan yang menertibkan perkapalan dan pelayaran, mengatur lalulintas perdagangan internasional, menjadi juru bicara kerajaan terhadap pihak asing. Syahbandar juga mempunyai posisi yang strategis dalam mengurus pelabuhan, sekaligus diberi kewenangan untuk memonopoli komoditas. Jabatan syahbandar cukup otonom di bidang dagang dan mempunyai tanggung jawab langsung kepada raja (Utrecht, 1962: 119-120). Sehingga hanya mereka (biasanya orang asing) yang cakap dan kaya, berpenguruh di bidang ekonomi dan loyal kepada raja yang berpeluang ditunjuk sebagai syahbandar (Parimartha, 2014: 65-66). Kedudukan syahbandar di Buleleng pada umumnya dipegang oleh orang-orang Bugis, Arab, atau Tionghoa dan mereka ini sangat berpengaruh, baik bagi kerajaan maupun jaringan ekonomi yang dibangun dengan pihak luar.

Stratifikasi sosial di Bali utara tidak banyak mengalami pergeseran oleh perubahan politik akibat jatuhnya Kerajaan Buleleng ke pangkuan kekuasaan Hindia Belanda pada tahun 1849. Kebijakan Kolonial Belanda mengukuhkan pelabuhan Pabean, Sangsit, dan Temukus sebagai daerah pemukiman khusus orang-orang Timur Asing, seperti Tionghoa, India, dan Arab (*Staatsblad van Nederlandsch Indie*, 1883). Seperti halnya orang asing lainnya, pihak kerajaan (penguasa) mengangkat seorang kepala kampung atau kapiten (*kepitein*) (Lohanda, 1995: 33, 50-54) untuk menertibkan komunitasnya. Walaupun kapiten bertugas mengatur komunitasnya, tetapi dalam peraturan pemerintah kolonial Belanda, penunjukkan seorang kapiten tidak serta merta merupakan wakil yang sah dari masyarakat asing. Institusi kapiten dijadikan alat politik oleh orang-orang Barat terutama Belanda yang diadopsi dari pranata syahbandar di Nusantara (Lohanda, 1995). Agaknya peran dan fungsi kapiten di Kerajaan Buleleng adalah akibat kontak dagang yang telah berlangsung sejak abad ke-17.

Peranan Pedagang Muslim

Menurut Schulte Nordholt (1981: 16-47) terdapat tingkat-tingkat perdagangan di Bali dan Lombok, yaitu (1) perdagangan lokal kepulauan Sunda Kecil (Bali dan

Nusa Tenggara), dapat dikategorikan sebagai pedagang kecil, yang dilakukan oleh penduduk pribumi, pedagang Arab, dan Tionghoa; (2) perdagangan antarpulau yang dilakukan oleh pedagang tingkat menengah, dilakukan oleh pedagang Tionghoa, Arab, dan Bugis; (3) pedagang jarak jauh atau besar, terutama dilakukan oleh orang-orang Eropa dengan kapal-kapal besar. Dalam perdagangan skala kecil dan menengah ini, dari dan ke Bali, Jawa, Madura, Lombok, hingga Sumbawa dan Makasar sebagian besar diperankan oleh pedagang Muslim sehingga menciptakan jaringan pedagang Muslim kosmopolitan di Nusantara. Peranan pedagang Muslim semakin penting ketika pelabuhan di Bali Utara dinyatakan sebagai pelabuhan bebas pada tahun 1861, artinya tidak ada pajak impor maupun ekspor yang dikenakan. Dampaknya, pelabuhan Buleleng berkembang menjadi *entrepôt* daerah timur dalam jaringan perdagangan dari dan ke Singapura semakin ramai.[6] Ramainya perdagangan di Buleleng kadang menimbulkan persaingan dagang antara pedagang muslim dengan pedagang Tionghoa meskipun diantara mereka mempunyai kavling barang dagangan yang khas.

Perdagangan Rempah

Bali sejak awal bukan daerah penghasil rempah yang dibutuhkan pasaran internasional, namun pedagang Muslim memainkan peran dalam mengendalikan pertukaran hasil komoditi Bali dengan daerah lain terutama jaringan perdagangan di laut Jawa (Sulistiyono, 2017: 12). Pada abad ke-18 hingga awal abad ke-19 sumbangan komoditas terkait dengan hasil rempah sebatas pala dan cengkeh, namun dalam jumlah yang signifikan adalah kain kapas, akar mangkasla, bunga kosumbo, beras, sapi, ding-ding (daging kering), sapi, dan budak.

Pala dari Bali merupakan pengembangan dari pala spesies jenis pala panjang dan diperkirakan didatangkan dari Seram, Gilolo, dan kepulauan lain di Maluku. Bahkan dalam perdagangan lokal, hasil pala panjang dari Bali yang baik dan berkualitas yang dibawa oleh pedagang Muslim ke Jawa dan sebagian penduduk Jawa menyebutnya dengan jenis "pala bali" (Annabel The Gallop dkk., 2020:245). Alhasil permintaan "pala bali" semakin tinggi, diperlukan pembudidayaan di sekitar perbukitan Buleleng dan Bangli sehingga melimpahnya hasil "pala bali" semakin hari harganya semakin murah meskipun tetap diminati di pasaran. Sementara itu, perdangangan cengkeh dari Bali tidak bisa menembus pasaran di pulau-pulau lain karena penanamannya tidak dibudidayakan. Kalaupun ada cengkeh yang dijual ke pasaran, itupun dalam jumlah yang sangat terbatas. Lada sempat dibawa ke Bali dari Chola, India (Marihandono dan Kanumoyoso, 2015:9), tetapi tidak berhasil dibudidayakan sehingga tidak tersiarkan kabar Bali menghasil lada untuk diperdagangkan di pasar.

---

6 Henk Schulte Nordholt, The Spell of Power: Sejarah Politik Bali 1650-1940. (Denpasar: Pustaka Larasan dan KITLV, 2006), hlm. 224.

Perdagangan Budak

Tidak dapat menutup kenyataan bahwa perdagangan yang melibatkan pedagang Muslim melalui pelabuhan di Buleleng yang cukup marak, yakni perdagangan opium (candu) dan budak. Tingginya perdagangan budak dipicu oleh kebutuhan tenaga kerja yang sangat murah di Batavia baru selesai tahun 1660. Para budak secara besar-besaran didatangkan dari Jawa, Ambon, dan Bali ini tinggal tidak jauh dari para majikannya (Blusse 2004: 48-49). Pada tahun 1790-an penduduk Batavia terdapat 10.000-an adalah budak di dalam kota dan 30.000-an budak yang berada di luar kota. Di antara budak-budak tersebut sebagian terdiri dari budak atau orang keturunan budak Bali. Begitu pula dengan kota-kota besar di Jawa, seperti Surabaya, dan Semarang pada abad ke-18 hingga awal abad ke-19 juga dibanjiri budak dari Bali. Hal ini salah satunya dampak dari melimpahnya perdagangan rempah nusantara turut menumbuhkan bandar-bandar pelabuhan semakin berkembang menjadi kota-kota besar. Sisa-sisa perbudakan yang masih melekat di setiap kota besar adanya daerah pabelan, yang artinya pemukiman orang-orang Bali.[7]

Seturut dengan perkembangan tersebut perbudakan cukup efektif memasok tenaga kerja dengan biaya yang sangat rendah. Sementara itu, perdagangan budak juga dinikmati tidak hanya pedagang perantara yang akan menjual kembali ke kota-kota besar, tetapi juga dinikmati oleh pengusa lokal, baik kerabat raja maupun punggawa kerjaaan. Perdagangan yang melembaga dan meliputi otoritas raja ini semakin meningkat karena pihak raja diuntungkan dengan perdagangan budak, baik melalui pajak maupun melalui penjualan langsung. Menurut Menurut Korn ada beberapa sebab seseorang dapat dijadikan budak, antara lain (1) karena keturunan yang tidak mempunyai sanak saudara, (2) mempunyai hutang yang tidak sanggup membayarnya, (3) sebagai rampasan perang, dan (4) mendapat grasi dari hukuman mati oleh raja.[8]

Budak-budak dari Bali dan daerah lain yang diperdagangkan di Buleleng pada abad ke-18 hingga awal ke-19

7 Terbentuk beberapa perkampungan di Batavia berbasis orang-orang Bali merupakan dampak dari banyaknya budak yang didatangkan dari Bali. Kualitas budak pria dari Bali rupanya juga cocok untuk dipromosikan sebagai prajurit guna menambah pasukan Kolonial Belanda. Lihat Adrian Vickers. Bali: A Paradise Created. (California: Periplus Editions. 1989), hlm 14-20.

8 Baca V.E. Korn, Het Adatrecht van Bali. (‘s-Gravenhage: G. Naeff, 1932), hlm. 173.

Raja Buleleng dapat meraup hasil dari pajak penjualan budak sebesar 3.000 sampai 4.000 gulden pertahun, dengan asumsi setiap budak pria dijual per kepala 20 dollar (ringgit), penghasilan raja mendapatkan 8000 gulden per tahun.[9] Tingginya permintaan budak Bali disebabkan kualitas fisiknya yang dinilai baik dan tabiatnya yang dianggap unggul di antara sesama budak belian. Orang Bugis dan orang Tionghoa yang sebagian besar menjadi perantara transaksi penjualan budak antara pihak kerajaan dan pembeli asing atau lainnya.[10] Pemesanan budak tidak hanya untuk kebutuhan di kota besar di Jawa, tetapi di Lombok pun impor budak dari Bali.[11] Tempat mangkalnya pedagang budak, antara lain di pelabuhan Pabean, Buleleng.[12] Sampai paruh pertama abad ke-19 perdagangan budak di Buleleng berada di bawah aturan main raja dan para punggawa kerajaan tau juga sebagian besar pembeli budak harus melalui perantaraan syabandar. Perdagangan budak ini cukup berisiko tinggi karena dapat merugikan akibat pembelotan dari budak yang baru dibelinya. Bagi yang kehilangan budak tidak bakal diberi ganti rugi oleh syahbandar ataupun punggawa, oleh karena uang yang terlanjur dibelanjakan tidak bisa ditarik kembali sepeserpun.[13]

Pada zaman kekuasaan Inggris di Batavia, Raffles memperlihatkan keprihatinan terhadap perbudakan di Bali. Ekspedisinya ke Bali pada tahun 1815 sesungguhnya bertujuan, selain memberikan memperingatkan Raja Buleleng, untuk menghentikan perdagangan budak di Bali,[14] namun mengalami kegagalan karena perdagangan budak tetap berjalan di wilayah kekuasaan Kerajaan Buleleng. Selain seruan Raffles untuk mengakhiri perbudakan, Misonaris Belanda Baron van Hoevel juga gencar untuk menghentikan perdagangan manusia. Bahkan perjuangan Hoevel untuk menghentikan perbudakan di Hindia Belanda mendapat tentangan dari kolega dan pejabat pemerintah Kolonial Belanda.[15]

---

9 Ide Anak Agung Gde Agung, Bali Pada Abad XIX. (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989). hlm. 26.

10 Lihat Slamat Trisila, “Siasat Bisnis Orang-Orang Cina di Bali Sekitar Abad XIX,” dalam Nursam dkk. Sejarah Yang Memihak (Yogyakarta: Ombak, 2011).

11 Permintaan budak terkait dengan pesatnya pertumbuhan Kota Ampenan sebagai pelabuan persinggahan jalur alternatif perdagangan Australia, Singapura, dan Cina. Lihat I Gde Parimartha. *Lombok Abad XIX*. (Denpasar: Pustaka Larasan, 2014), hlm, 64.

12 A. van der Kraan, “Bali: Slavery and Slave Trade”, dalam Anthony Reid (ed.), *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia.* (St. Lucia: University of Queensland Press, 1983), hlm. 328-329.

13 Elizabeth Graves dan Kaset-siri “A Nineteenth –Century Siamese Account of Bali with Introduction and Notes” dalam *Indonesia* No. 7 April 1969, hlm. 115.

14 Thomas S. Raffles. *The History of Java.* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978).

15 Laporan tahunan pemerintah Kolonial sebelum tahun 1830-an, menegaskan bahwa hubungan antara pihak Hindia Belanda dan kerajaan-kerajaan Bali masih didominasi dengan pembelian budak untuk keperluan militer (*Laporan Politik Tahun 1837,* 1971: 20, 70-71).

Perdagangan Ekspor-Impor

Pembukaan bandar dagang di Singapura oleh Inggris pada awal abad ke-19 berdampak pada arus perdagangan antarpulau dan kegiatan niaga khususnya komoditi ekspor-impor. Sejak tahun 1820-an para pedagang Bugis dan pedagang Tionghoa telah menempati posisi kunci sebagai pedagang perantara dengan merajut jalinan dagang regional bekerja sama dengan penguasa lokal -punggawa atau raja- yang mempunyai kekuasaan ekonomi (Kraan dalam *Indonesia Circle* No. 62 1993: 6. *Cf.* Geertz 2000: 167). Perdagangan itu menggeser perekonomian Bali, yang berkembang menjadi pengekspor dan pengimpor hasil bumi, ternak, dan barang-barang innatura tertentu. Total nilai transaksi perdagangan dengan Bali (termasuk Lombok) yang terpantau di bandar Singapura terus meningkat dari 140.342 dolar pada tahun 1832-1830 dan menjadi 572.512 dolar tahun 1843-1844 (Nordholt, 1981: 30; Kraan, 1993).

Bali sebagai daerah agraris sangat ditopang dengan hasil pertanian berupa beras sebagai komoditas unggulan yang mendominasi mata dagangan ekspor. Pada tahun 1825 Bali mencapai swasembada beras dan berhasil mengekpornya bersama hasil pertanian dan barang lainnya, seperti tembakau, kacang, kapas, kelapa, minyak kelapa, sapi ternak, kuda, dan babi. Pelabuhan Buleleng berperan sebagai gerbang perdagangan hasil-hasil pertaniannya dari daerah-daerah lain di Bali. Sapi merupakan salah satu ternak ekspor yang sangat potensial walaupun proses pengapalannya di pelabuhan sangat merepotkan.

Pengapalan ternak sapi dan bongkar barang impor melalui pelabuhan Buleleng pada ke-19

Untuk barang-barang yang diimpor dari daerah lain masuk ke Bali, antara lain candu, gambir, [biji] besi, barang dari katun (kain), dan sutra (Hanna, 1990: 72-73). Kebutuhan Candu cukup tinggi di Bali karena para raja dan punggawa hingga rakyat jelata banyak yang mengonsumsinya. Bahkan secara terbuka di beberapa daerah terdapat rumah candu dan barangnya dijual dengan harga murah. Dalam perdagangan candu yang dilakukan oleh pedagang Muslim dari Bugis bersifat ilegal dan kecil-kecilan karena pedagang yang memegang lisensi sebagian besar di tangan pesaingnya, [16] yakni pedagang Tionghoa. Perdagangan kain, baik katun maupun sutra yang diimpor dari India atau dari pasar bebas di Singapura yang didominasi oleh pedagang Muslim. Hingga saat ini khusus untuk pedagang kain didominasi oleh pedagang Arab dan India muslim di kota-kota besar di Bali. Akan tetapi, pedagang Tionghoa juga mengambil peran dalam perdagangan kain di Bali, terutama menjual (mengekspor) kain khas tenun dari Bali ke Jawa (Batavia) hingga ke Sumatra. Pedagang Portugis turut bersaing dalam perdagangan kain sutera dari Makau di Bali, hal ini lebih ditujukan oleh para pedagang Portugis sebagai media pertukaran mata dagangan (Marihandono dan Kanumoyoso, 2015:165).

Salah satu barang impor yang unik adalah porselen yang berupa mangkok atau piring dan guci. Porsolen didatangkan dari Cina, namun pedagang Muslim juga memainkan peran untuk mendistribusikan porselan, baik atas pesanan raja untuk melengkapi interior atau sebagai hiasan dinding (eksterior) puri-puri di Bali[17]

16 Dalam catatan Medrust, candu diperoleh pedagang Bugis melalui pasar di Singapura. dalam Adrian Vickers. Bali Tempo Doeloe. (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 207.

17 Pasca-Puputan Badung, banyak ditemukan porselen yang berusia tua dari Negeri Cina di antara puing-puing bagunan Puri Pamecutan dan Puri Denpasar yang rusak berat, lihat H.H. van Kol, 1914: 409. Dari pengamatan di lapangan, sampai sekarang masih tampak porselen atau keramik dipertahankan yang menjadi hiasan di Puri Pamecutan [Badung], Puri Karangasem, dan Puri Singa-raja (Buleleng).

maupun untuk kebutuhan orang-orang Muslim sebagai hiasan pada bangunan masjid yang sering di pasang pada menara dan dinding dekat mihrab masjid.[18]

Sebagai sarana transportasi ekspor-impor, para pedagang Muslim menggunakan perahu pinisi atau melalui kapal dagang (di Bali dikenal dengan *paduwakan*), biasanya dalam ukuran sedang atau kecil yang dipakai untuk mengangkut barang-barang ekspor tersebut.[19] Besar kecil perahu pinisi dan perahu dagang yang digunakan oleh pedagang Muslim dapat dipakai sebagai parameter kemampuan dagang mereka. Kelancaran tranportasi ekspor-impor rute Bali – Singapura atau rute lain, tidak terlepas dari peranan perahu pinisi dan perahu dagang milik para pedagang Muslim itu.

Kekalahan Kerajaan Buleleng pada tahun 1849 melalui Perang Jagaraga dan otoritas Bali utara berada di bawah kekuasaan Hindia Belanda juga berdampak pada pola pranata ekonomi terutama peran pedagang Muslim dari kalangan pedagang Bugis-Makasar dan Jawa mulai berkurang serta bergeser ke pedagang Tionghoa yang cukup berperan. Akan tetapi, privilese dari pemerintah Hindia Belanda masih didapatkan oleh pedagang Muslim lainnya dari kalangan pedagang Arab dan India yang digolongkan sebagai orang Timur Asing.

Penutup

Bali utara yang terletak berhadapan langsung dengan Laut Jawa merupakan jalur (utama) rempah Nusantara mempunyai posisi yang strategis, tetapi kondisi Bali yang bukan penghasil rempah sehingga tidak memungkinkan menjadi "pemain kunci" dalam hiruk-pikuknya perdagangan rempah dunia. Bali cukup diuntungkan dengan mendapatkan "remah-remah" dari perdagangan rempah yang dioperatori oleh pedagang Muslim dari Bugis, Makasar, Jawa, Madura, Arab, dan India yang memainkan peran sebagai pedagang perantara yang turut andil dalam meningkatkan perkembangan perekonomian Bali, terutama di Bali Utara di bidang perdagangan rempah, budak, dan ekspor-impor pada abad ke-18 hingga abad ke-19. Meskipun dalam aktivitasnya sebagai pedagang perantara di Bali utara, para pedagang Muslim mendapat saingan oleh para pedagang Tionghoa dan dihimpit monopoli perdagangan pemerintah Belanda.

Perdagangan rempah memang tidak dihasilkan secara signifikan dari pulau dewata, sehingga sumbangan komoditi rempah ini nilai nominal atau komersialnya sangat minim. Akan tetapi, Bali pernah menghasilkan pala panjang yang terbaik setidak-tidaknya menurut orang-orang Jawa sehingga pala panjang yang dihasilkan dari perbukitan di Bali dikenal luas dengan "pala bali." Persebaran "pala bali"

18 Beberapa mesjid yang pernah menggunakan porselen Cina sebagai penghias interior, yakni Mesjid Gelgel, Klungkung dan Mesjid Jamik Singaraja, Buleleng. Lihat Slamat Trisila. "Masjid dalam Tiga Zaman: Studi Perubahan Fisik Masjid di Bali 1860-1991." Skripsi S-1 tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1997.

19 Lihat I Putu Gede Suwitha dalam Widya Pustaka, 1988: 115.

ini tidak terlepas dari peran pedagang perantara dari orang-orang Muslim yang memang orientasi dan segmentasinya pada perdagangan kecil dan menengah di Jawa, Lombok, Sumbawa, dan Makassar.

Meskipun agak pahit untuk disebutkan, bahwa pedagang Muslim juga terlibat dalam perdagangan budak di Bali, tetapi kenyataan historis ini menjadi pemain aktif bersama pedagang Tionghoa selama permintaan budak terus diperlukan oleh majikan atau pengusaha dari daerah-daerah lain. Perdagangan budak di Bali secara struktural dikuasai oleh penguasa, yakni raja dan para punggawanya, namun secara operasional di lapangan dilakukan oleh pedagang Muslim dan Tionghoa sebagai pengepul atau dealernya, bahkan melayani hingga pengiriman budak yang diangkut dengan kapal-kapal pinisi dan jung. Para pedagang Muslim mendapat persaingan yang cukup berat dari pedagang Tionghoa karena posisi pedagang Tionghoa lebih dipercaya memegang kendali perekonomian di pelabuhan sebagai syahbandar dan memiliki modal kuat dalam usahanya.

Segmantasi yang agak cair adalah perdagangan ekspor-impor yang memiliki mata dagangan yang bervariasi, seperti beras, tembakau, kacang, kapas, kelapa, minyak kelapa, sapi ternak, babi, kuda, candu, kain, dan porselen (keramik). Tidak semua mata dagangan ekspor-impor dioperatori oleh para pedagang Muslim, namun sebagai pedagang perantara dapat memperjualbelikan, seperti beras, sapi, candu, dan kain. Perdagangan candu cukup menggiurkan karena permintaan candu di Bali cukup besar, tetapi pemerintah Belanda memberlakukan peraturan dan pembatasan, sehingga pedagang Bugis dan Madura yang berkecimpung dalam perdagangan ini bersifat ilegal dan dalam jumlah kecil. Andil sebagai pedagang perantara, para pedagang Muslim yang andal dalam perdagangan kain terutama dari kalangan pedagang Arab dan India (Muslim) yang masih "membekas" eksistensinya hingga saat ini. Perdagangan porselen atau keramik dan gerabah secara umum memang didominasi oleh pedagang Tionghoa, namun kebutuhan porselen untuk aksesoris bangunan rumah dan masjid sehingga para pedagang Muslim juga memainkan peran dalam impor porselen.

Persaingan dagang antara pedagang Muslim dan Tionghoa serta pedagang Asing hampir di semua sektor cukup ketat di Bali Utara, namun sepanjang catatan sejarah tidak pernah terjadi pergesekan yang masif hingga memicu tindak kekerasan meskipun kebijakan zaman kerajaan hingga Bali Utara dikuasai Hindia Belanda lebih banyak menguntungkan para pedagang Tionghoa. Adanya tokoh The Kwan Lie seorang pedagang Tionghoa yang membantu syiar Islam pada pertengahan Abad ke-19 di Bali Utara turut meredam segregasi dan memupus benih-benih persaingan dagang yang tidak sehat. Dengan demikian, para pedagang Muslim telah menerapkan semangat *rahmatan lil alamin* dalam berinteraksi dengan mitra dagang dan masyarakat atau penguasa Bali di dunia perdagangan yang terus berdinamika di sepanjang pantai Bali utara dari dulu hingga kini.

Daftar Pustaka

Agung. Ide Anak Agung Gde. 1989. *Bali Pada Abad XIX.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

ANRI. 1971. *Laporan Politik Tahun 1837 [Staatkundig Overzicht van Nederlandsch Indie, 1837]*, Djakarta: Penerbitan Sumber-sumber Sedjarah ANRI.

Blusse, Leonard. 2004. *Persekutuan Aneh: Pemukin Cina, Wanita, Peranakan, dan Belanda di Batavia VOC*. Yogyakarta: LKiS.

Broek, H.A. van den. 1835. "Verslag Nopens het Eiland Bali: de Vorsten, Hunne Geaardheid en Betrekingen, den Handel, de Culture, de Bevolking, Hare Zeden en Gewoonten, Godsdienst en Andere Bijzonderheden", dalam *Oosterling I*.

Gallob, Annabel Teh dkk., 2020. *Nusantara Semasa Raffles: Catatan dan Laporan Perjalanan di Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Bali, Timor, Rotti, Sawu, Solor, Flores, dan Sumba*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteeth-Century Bali*. New Jersey: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 2000. *Negara Teater: Kerajaan-kerajaan di Bali Abad Kesembilan Belas.* Yogyakarta: Bentang.

Graves, Elizabeth dan Charnvit Kaset-siri. 1969. "A Nineteenth –Century Siamese Account of Bali with Introduction and Notes" dalam *Indonesia* No. 7. April

Hanna, Willard A. 1990. *Bali Profile: People, Events, Circumstances 1001--1976*. Maluku: Rumah Budaya Banda Naira.

Hollander, J.J., 1898. *De Handleiding Bij de Beoefening der Land en Volkenkunde van Nederlandsche Oost-Indie.* Breda: van Broese Compagnie.

Indische Gids No. 30. 1908 "De Opium-regie op Bali"

Kol, H.H. van. 1914. *Driemaal Dwars door Sumatra en Zwerftochten door Bali* deel I & II. Roterdam: W.L. & J. Brusses Uitgeversmaatcappij.

Korn,V.E. 1932. *Het Adatrecht van Bali*. 's-Gravenhage: G. Naeff.

Kraan, A. van der. 1993. "Bali: 1848", dalam *Indonesia Circle* No. 62. London: Oxford University Press,.

Kraan, A. van der. 1983. "Bali: Slavery and Slave Trade", dalam Anthony Reid (ed.), *Slavery, Bondage and Dependency in Southeast Asia.* St. Lucia: University of Queensland Press.

Liem Twan Djie. 1995. *Perdagangan Perantara Distribusi Orang-orang Cina di Jawa: Suatu Studi Ekonomi.* Jakarta: Gramedia.

Medhurst, W.H. 1837. “Short Account of the Island of Bali”, dalam J.H. Moor, *Notices of the Indian Archipelago and Adjacent Countries*. Singapore.

Marihandono, Djoko dan Bondan Kanumoyoso. 2015. *Rempah, Jalur Rempah, Dan Dinamika Masyarakat Nusantara.* Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Mona Lohanda. 1995. *The Kapitan Cina of Batavia 1837-1942.* Jakarta: Djambatan.

Nordholt, Henk Schulte. 1981. “The Mads Lange Connection a Dannish Trader on Bali in the Middle of the Nineenth Century: broker and Buffer”, dalam *Indonesia* 32.

Nordholt, Henk Schulte. 2006. *The Spell of Power: Sejarah Politik 1650-1940.* Denpasar: Pustaka Larasan dan KITLV Jakarta.

Parimartha, I Gde. 2014. *Lombok Abad XIX*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Pageh, I Made. 1998. “Dari Tengkulak sampai Subandar: Perdagangan Komoditas Lokal Bali Utara Pada Masa Kolonial Belanda 1850-1942”. *Tesis* belum diterbitkan, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Pageh, I Made. 2015. “Dari Tengkulak Ke Subandar: Perdagangan di Singaraja Kota Keresidenan Bali dan Lombok Tahun 1850-1940.” Dalam A.A.A. Dewi Girindrawardani dan Slamat Trisila, *Membuka Jalan Keilmuan: Kusumanjali 80 Tahun Prof. Dr. Anak Agung Gde Putra Agung, S.U.* Denpasar: Psutaka Larasan.

Raden Sastrawidjaja. 1875. *Serat Poerwatjarita Bali.* Batavia: Landsdrukkerij.

Raffles, Thomas Stamford. 1978. *The History of Java.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Reid, Anthony. 2000. *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Global Perdagangan Asia Tenggara 1450-1680.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Rush, James R. 2000. *Opium to Java: Jawa dalam Cengkraman Bandar-bandar Cina, Indonesia Kolonial 1860-1910.* Jogja: Mata Bangsa.

Sulistiyono, Singgih Tri.2017. “Peran Pantai Utara Jawa Dalam Jaringan Perdagangan Rempah.” Makalah Seminar Nasional mengenai Jalur Rempah dengan tema “Rempah Mengubah Dunia,” Makassar: 11 – 13 Agustus 2017.

Suwitha, I Putu Gede. 1988. “Politik dan Perdagangan pada Abad XVIII-XIX: Kasus di Bali”, dalam *Widya Pustaka* Edisi Khusus Th. VI.

Trisila, Slamat. “Masjid dalam Tiga Zaman: Studi Perubahan Fisik Masjid di Bali 1860-1991.” Skripsi S-1 tidak diterbitkan. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 1997.

Trisila, Slamat. 2011. “Siasat Bisnis Orang-Orang Cina di Bali Sekitar Abad XIX,” dalam Nursam dkk. *Sejarah Yang Memihak.* Yogyakarta: Ombak.

Utrecht, E. 1962. *Sedjarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok.* Bandung: Sumur Bandung.

Vickers, Adrian. 1989. *Bali a Paradise Created.* California: Periplus Editions.

Vickers, Adrian. 2012. *Bali Tempo Doeloe.* Depok: Komunitas Bambu.

Wallace, Alfred R. 2000. [terbit pertama: 1887] *Menjelajah Nusantara: Ekspedisi Alfred Russel Wallace Abad ke-19.* Bandung: Rosdakarya.

Dialogue between Islam and Other System of Beliefs

Dialog Antara Islam dan Sistem Kepercayaan Lain

"Kontestasi Islam dan Aliran Kepercayaan Lokal Komunitas Suku Dayak Losarang Indramayu"

Arif Rofiuddin
Peneliti Sosial dan Staff Pengajar Pondok Pesantren Luhur Al-Tsaqafah

Abstrak

Penelitian ini mencoba menganalisis kontestasi paham keislaman dan aliran kepercayan lokal yang berkembang dalam Komunitas Suku Dayak Losarang yang merupakan kristalisasi dari adanya sinkretisasi antara agama dan budaya lokal. Berupaya melihat proses pembentukan paham kepercayaan, atribut ritual keagamaan yang berkembang dan tegangan-tegangan yang terjadi di antara nilai dan ritual pengikutnya. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif penggalian dan pengumpulan data mengunakan teknik wawancara mendalam, observasi lapangan dan dokumentasi. Kerangka teoritik Peter L Berger berbicara Konstruksi Sosial sebagai manifestasi dari sistem logika, berkembang dari adanya representasi dari gambaran, mitos, ide atau konsep dan praktik yang dijalankan di ruang sosial sebagai keyakinan.

Pergerakan Komunitas Suku Dayak Losarang Indramayu, eksis melalui sinkretisme Islam dan budaya lokal. Bentuk spiritualitas keagamaan menjadi spirit dalam setiap kegiatannya. Pembentukan paham kelompok yang berbeda dengan nilai dan norma sosial yang berkembang menciptakan ketegangan di masyarakat sekitar. Disebabkan konstruksi nilai dan paham yang berbeda dan dianggap baru. Fenomena ini menarik dikaji bagian dari representasi dibalik maraknya gejala post spiritualitas, wacana gerakan spiritual dan harmoni budaya lokal. Proses kontestasi ideologi dan paktik komunitas dan transformasi persepsi serta sikap masyarakat terhadap kelompok ini. Penelitian ini akan melacak kontestasi ideologi dan gerakan spiritualitas Komunitas Suku Dayak Losarang Indramayu

Kata Kunci : Kontestasi, Spiritualitas dan Aliran Kepercayaan

Rofiuddin, Arif (2022). Kontestasi Islam dan Aliran Kepercayaan Lokal Komunitas Suku Dayak Losarang Indramayu. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Pendahuluan

Indonesia adalah negara *archipelago* (kepulauan) sekaligus negara yang memiliki keragaman yang besar. Hal ini dapat dilihat dari segi agama, kepercayaan, budaya, dan masyarakat. Seorang antropolog kenamaan asal Amerika Serikat (AS) menyebut lebih dari 300 etnis di Indonesia. Masing-masing etnis tersebut memiliki kebudayaan tersendiri, berbicara dengan 250 aneka bahasa daerah, terdapat agama besar yang terwakili, juga agama lokal yang begitu banyak jumlahnya (Hidred Geertz, 1963).

Wujud nyata dari keanekaragaman etnis yang di Indonesia juga tercermin dari banyaknya bahasa daerah (dialek), adat istiadat, tradisi, seni, dan budaya yang memiliki corak tersendiri sebagai identitas pengenal. Hal yang mencolok dari kemajemukan di Indonesia tercermin dari agama dan kepercayaan. Penyebabnya adalah Indonesia memiliki 6 agama besar yang diwakili seperti Islam, Kristen, Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha. Masing-masing agama tersebut memiliki misi sebagai penjaga moralitas masyarakat dari tiap pemeluknya. Berdasarkan kenyataan sejarah, masyarakat Indonesia terkenal relijius sejak dulu hingga sekarang (Ahmad Syafii Mufid, 2012).

Selain 6 agama besar tersebut, terdapat juga kelompok keagamaan yang menganut kepercayaan lokal dan penghayat. Hal ini menjadi fenomena keragamaan agama yang dimiliki Indonesia yang perlu dipelihara dengan nilai toleransi agar terhindar dari benturan konflik keagaamaan yang akan mencerai-berai persatuan dan kesatuan sebagai bangsa Indonesia. Pasalnya, tidak sedikit adanya ketegangan dan konflik yang terjadi secara berkepanjangan antar pemeluk agama di beberapa kasus di Indonesia. Di sini pentingnya kehadiran negara dalam memberikan rasa aman dan nyaman bagi tiap pemeluk agama.

Salah satu dari komunitas penghayat yang menjadi objek penelitian adalah Suku Dayak Hindhu Budha Bumi Segandu atau disebut juga dengan Suku Dayak Losarang atau Dayak Indramayu. Penggunaan istilah Dayak disini bukan mengacu kepada bentuk kesukuan secara etnis maupun diaspora kelompok dayak yang ada di Kalimantan, melainkan penggunaan istilah dayak disini hanya sebatas pada tataran kebahasaan semata.

Komunitas yang dipimpin oleh Takmad Diningrat ini menjadikan ajaran *Sejarah Alam Ngaji Rasa* sebagai ajaran inti dalam komunitasnya. "*Sejarah"* bagi Takmad sangatlah penting sekali, karena membicarakan tentang proses perjalanan manusia didasarkan pada perkataan dan tindakan, "*alam*" merupakan ruang lingkup kehidupan yang kita tempati dan kita hidup darinya dan "*ngaji rasa*" dimaknai sebagai pola tata kelakuan perilaku yang didasari dengan adanya rasa atau sensitivitas indrawi dalam menemukan kebenaran dan kesalahan dalam kehidupan dengan berpegang pada nilai moralitas sosial.

Komunitas Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu (selanjutnya

disebut Dayak Indramayu), bagian dari aliran kepercayaan lokal yang masih eksis hingga sekarang, keberadaannya secara gerakan kepercayaan membawa corak tersendiri terkait konsepsinya mengenai sang pencipta. Keyakinan kelompok ini terhadap sang pencipta berbeda dengan padangan keagamaan secara umum. Bagi mereka sang pencipta diyakini ditampilkan dengan dimensi alam semesta. Pengakuan tersebut didasari pada anggapan bahwa sejatinya manusia terbentuk dari saripati alam. Manusia selalu membutuhkan alam untuk bertahan hidupnya. Bagi mereka alam adalah segalanya yang harus dihormati dan dijaga.

Ritualitas dayak Indramayu berpijak pada nilai teologis dan spiritualitas yang titik tekannya pada upaya penjagaan pola pikir dan perilaku manusia yang dilandasi penghormatan terhadap alam semesta. Pengikutnya mayoritas beragama Islam, dalam praktik beragama, pemimpin dayak Indramayu, tidak melarang pengikutnya menjalankan agama yang mereka terima dan yakini, karena pada dasarnya setiap manusia memiliki kepercayaan masing-masing, kepercayaan lokal yang diajarkan Dayak Indramayu tidak membatasi atau melarang keyakinan beragama dari masing-masing pengikutnya, semua kembali kepada keyakinan yang dianut, poin terpenting yang disampaiakn ajaran Dayak Indramayu berpangkal pada perilaku yang menghargai manusia dan alam semesta.

Pola sinkretisasi nilai keislaman dan kepercayaan lokal yang dianut pengikutnya, menjadi menarik dan sekaligus menimbulkan polemik di tengah masyarakat umum. Dinamika yang muncul didasarkan pada anggapan terjadi penistaan agama. Sebagian masyarakat awam memandang ajaran yang disampaikan Dayak Indramayu sebagai bentuk mencampuradukan antara nilai kesilaman dan kepercayaan lokal. Kristalisasi pandangan masyarakat menyikapi ajaran dan perilaku pengikut Dayak Indramayu, memiliki keragaman, tidak sedikit yang memandang pro dan kontra. Berbagai spekulasi mencuat membuat polemik dan ketegangan di masyarakat.

Berkaitan penjelasan di atas menarik untuk dikaji lebih lanjut terkait fenomena sosial yang melingkupi perjalanan kepercayaan pengikut Dayak Indramayu. Perlu diulas lebih mendalam terkait sejarah, ajaran, doktrin dan dinamika sosial yang mengiringi perjalanan panjang para pengikut dayak Indramayu. Upaya penggalian fenomena sosial terkait kontestasi Islam dan Aliran Kepercayaan Lokal menjadi menarik, karena Indonesia sebagai mayoritas muslim dan negara yang kaya akan warisan nilai dan budaya lokalitasnya, pasti tidak akan lepas dengan pola sinkretisasi ajaran dan nilai antara Islam dan kepercayaan lokal. Tidak sedikit mengalami harmonisasai, ada juga yang mengalami dinamika sosial karena pembenturan nilai dan spiritualitasnya.

Metode Penelitian

Penelitian kualitatif berusaha untuk membangun pengetahuan yang mendalam dan terperinci mengenai suatu kasus. Menurut Neuman (2014), studi kasus

adalah penelitian yang terbatas pada subjek dengan karakteristik tertentu. Peneliti mengeksplorasi secara mendalam dan mendetil mengenai kasus Komunitas Dayak Indramayu, penerimaan masyarakat luas terhadap kelompoknya, serta kehadiran negara dalam pemenuhan sebagai warga negara. Strategi pada studi kasus adalah mempertimbangkan konteks penelitian (Creswell, 2014). Analisa penelitian ini dipengaruhi oleh konteks sosial budaya yang ada di Indramayu, Jawa Barat. Peneliti pun tidak hanya menganalisa data pada level mikro atau individu, tetapi juga pada level makro atau struktur sosial (Neuman, 2014).

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan kasus yang akan dikaji peneliti adalah fenomena kepercayaan yang dianut Dayak Indramayu, penerimaan masyarakat terhadap kelompoknya. Mengacu pada kebaruan penelitian yang sudah diuraikan di awal, maka kasus Dayak Indramayu dalam pemenuhan hak-hak beragama menjadi isu yang menarik untuk dikupas lebih lanjut. Fenomena terapan ini diharapkan dapat diduplikasi terkait fenomena yang ada. Hal ini dilakukan agar peneliti bisa menggali dari berbagai informasi dan temuan lapangan untuk mengembangkannya ke dalam sebuah tulisan.

Kerangka Teoritik

Teori yang dipakai sebagai pisau analisa merupakan teori kontruksi sosial Peter L Berger. Berger tentang masyarakat sebagai realitas objektif dan yang dikatakan oleh weber bahwa sebagai realitas objektif, seperti yang diungkapkan Durkheim. Realitas objektif masyarakat berdiri di luar diri manusia dan berbeda dengannya namun jika masyarakat sebagai realitas subjektif maka individu merupakan hal yang tak terpisahkan dari keberadaan masyarakat (Hartono, 1991).

Dengan kata lain, individu adalah produk dari masyarakat dan masyarakat adalah produk dari individu. Setidaknya proses dialektika masyarakat sebagai berikut: eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi. Proses eksternalisasi, ditandai dengan adanya pala pemilihan tindakan yang ditandai adanya nilai yang berorientasi positif, akan diadopsi dalam keseharian.

Ketika serangkaian kegiatan itu diulang-ulang secara konsisten maka kesadaran logis akan menyatakan bahwa itu semua berjalan berdasarkan ketentuan yang berlaku. Tahapan ini yang kemudian mengarah pada objektifikasi, dianggap sebagai fase kedua setelah melalui fase eksternalisasi. Setelah melewati dua tahap itu, tahap selanjutnya adalah internaslisasi, dalam proses ini manusia menjadi produk (dibentuk oleh) masyarakat. Salah satu fungsi dari internalisasi adalah menghubungkan terhadap individi-individu baru, agar institusi tersebut bisa bertahan lama dan menjadi sesuatu yang *taken for granted* menerima tanpa mempersoalkan.

Proses konstruksi menurut Berger melaui tiga tahap proses sebagai berikut : pertama pelembagaan, kedua legitimasi dan ketiga sosialisasi. Proses pelembagaan, di dalamnya mengacu pada terbentuknya tata aturan dan peran di antara kelompok.

kemudian setelah itu lembaga tersebut dilegitimasi dengan narasi-narasi logis yang akan mengekalkan dan melanggengkan Lembaga tersebut, salah satu narasi logis yang paling kuat adalah agama. Setelah perlembagaan dan legitimasi dilalui, selanjutnya adalah adanya proses sosialisasi, baik berupa sosialisai primer sejak individu masih kanak-kanak maupun sosialisasi sekunder, yaitu sosialisai lanjutan. Teori Peter L Beger ini dipakai sebagai pisau analisa terkait fenomena sosial Teori ini akan melihat konstruksi sosial tentang kepercayaan masyarakat Indonesia, khususnya komunitas penghayat terhadap keyakinanya, seperti Suku Dayak Hindu Budha Buma Segandu Indramayu.

Indramayu dan keanekaragaman agama dan budaya

Indramayu sebagai kabupaten yang menjadi bagian dari wilayah provinsi jawa barat. Memiliki keanekaragaman baik keagamaan, kesenian kebudayaan dan kearifan lokal yang dimilikinya. Hal ini terlihat dari masih adanya beberapa kepercayaaan dan tradisi lokal yang terus eksis dan mengalami dinamika di tengah masyarakat. Salah satunya komunitas kepercayaan lokal tersebut Dayak Losarang.

Mayoritas masyarakat Indramayu menganut agama Islam, hal ini dilandasi oleh sejarah panjang proses islamisasi yang dilakukan Sunan Gunung Djati dalam misi dakwah, dengan pendekatan kebudayaan dan kemanusiaan, membuat wilayah Indramayu yang semula menganut agama Hindu-Buddha, beralih pada agama Islam. Misi dakwah Sunan Gunung Djati dengan asimilasi antara budaya lokal dengan spirit keIslaman, membuat masyarakat menerima dengan mudah apa yang disampaikannya. Semua nilai dan pesan keislaman yang disampaikan tetap melestarikan warisan tradisi dan kebudayaan leluhur.

Selayang Pandang Komunitas Dayak Hindu Budha Bumi Segandu

Dayak Indramayu muncul sebagai sebuah respon atas kondisi dan situasi sosial politik, yang menuntut akan adanya kesejahteraan sosial ekonomi dengan tetap memperhatikan nilai lokalitas. Kelompok Dayak Indramayu disebut sebagai "Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu". Penamaan ini tidak ada keterkaitannya dengan dayak dalam pengertian suku pedalaman Kalimantan. Akan tetapi sebuah nama yang memiliki makna dan filosofis tersendiri yang disematkan oleh Ki Takmad sebagai orang perintis berdirinya komunitas Dayak Indramayu. Penggunaan istilah Dayak disini hanya sebatas pada segi kebahasaan (Linguistik).

Dayak Indramayu sebagai kelompok penganut kepercayaan lokal memiliki interpretasi tersendiri mengenai pandangan ketuhanan dan konsep alam. Penafsiran terkait pemaksaan Komunitas Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu". Komunitas dirtikan sebagai Masyarakat yang dipahami juga sebagai kelompok sosial yang berorinetasi dalam pemberi manfaat kepada sesama. Paham

kepercayaannya menganut nilai hindu-budha sebagai spirit ritualitasnya, kelompok ini didirikan oleh Paheran Takmad Diningrat Gusti Alam atau biasa dikenal dengan julukan Ki Takmad, yang sekarang memiliki jumlah pengikut lebih dari 400 jiwa yang tersebat di seluruh Indonesia, didominasi oleh warga Krimun Kecamatan Losarang Kabupaten Indramayu.

Keanggotaan pengikutnya terdiri dari berbagai kalangan sosial, dalam aktivitas keseharian pengikutnya memiliki corak khas nilai emansipatoris, yang ditandai dengan pola pembagian peran laki-laki sebagai abdi dan pembantu perempuan baik dalam lingkup keluarga maupun kehidupan sosial. Ajarannya menempatkan perempuan senagai sosok yang perlu dihormati dan dimulyakan karena sosok yang berharga berkontribusi dalam kelahiran umat manusia. Selain pandangan emansipatoris yang menjadi spirit gerakan sosialnya. Komunitas ini memiliki beberapa ritual tertentu sebagai identitas komunitasnya. Pertama, ritual "pepe" yakni ritual berjemur diterik matahari dimulai pada pagi hari, untuk merasakan kenikmatan yang alam telah berikan kepada umat manusia. Ritual kedua, yakni "kungkum" atau berendam di air sampai batas leher. Kedua ritual tersebut menjadi wajib bagi para pengikutnya dalam menjalankan ketaatan ritual.

Pemaknaan nama Komunitas Suku Dayak Hindu Buddha Bumi Segandu Indramayu diciptakan oleh Ki Takmad "Suku" diartikan sebagai kaki, dimaksudkan manusia berjaan dan berdiri dalam kehidupannya dalam mencapai tujuan spiritualnya dengan keyakinan dan kepercayaan yang dianut masing-masing. Kata "Dayak" bearsal dari kata "ayak" atau "ngayak" diartikan sebagai memilih, dalam kehidupan kita akan dihadapkan dalam dua pilihan, yakni pilihan baik dan buruk, kata Hindu artinya kandungan atau Rahim, Buddha diartikan "wuda" diartikan telanjang bermakna bahwasannya manusia dilahirkan dalam keadaan telanjang tidak membawa hal-hal yang bersifat material. Kata "Bumi Segandu" yaitu "Bumi" memiliki arti wujud, sedangan "Segandu" diartikan sebagai seluruh tubuh, gabungan dari kedua kata Bumi Segandu memiliki makna filosofis yaitu kekuatan hidup, kata "Indramayu" mengandung kata In artinya Inti, Dama diartikan sebagai orang tua dan kata Ayu diartikan wanita. Makna filosofisnya yaitu ibu merupakan sumber hidup karena rahimnya umat manusia terlahir. (Nuhrison M. Nuh, 2012)

Takmad merupakan pendiri utama Dayak Indramayu, dikenal sebagai ahli spitual dan pengobatan, beliau kelahiran Indramayu pada tanggal 10 Oktober 1940, nama asli beliau adalah Takmad Takmad. Mengalami perubahan seiring dengan banyanya pengikut, beliau disebut oleh pengikutnya dengan julukan Paheran Takmad Diningrat, biasa dipanggil pengikutnyaPak Tua. Padepokan yang berlokasi di desa Krimun diberi nama padepokan Nyi Ratu Kembar atau Padepokan Bumi Seghandu yang luasnya kurang lebih 2000m, ornamen dan motif bangunannya memiliki simbol-simbol tokoh pewayangan jawa (Burhanudin Sanusi, 2015).

Ajaran Dayak Indramayu dipengaruhi oleh corak budaya Jawa atau kejawen, corak kejawean sendiri ditampilkan dalam penggunaan nama-nama dalam tempat

padepokan, sekaligus pola pengajaran terhadap murid-muridnya menggunakan metode pewayangan Jawa. Doktrinasi akan kehebatan dan kesaktian orang Jawa menjadi materi utama yang disampaikan kepada para pengikutnya Ki Takmad dikenal Sakti Mandraguna, kesaktiannya diperoleh dari seorang guru yang merupakan kakeknya sendiri yaitu Ki Darwi. Kakeknya mewariskan ilmu kebatinan dan kesaktian kepada Ki Takmad. Melalui proses dan ritual panjang, dimulai pada malam jum'at Kliwon dengan membungkus dan mengikat Takmad dengan kain kafan yang kemudian dimasukan ke dalam peti selama tujuh hari lamanya (Tarsono, 2014).

Takmad muda terkenal dengan kesaktian dan ilmu bela dirinya, dalam perjalanan masa mudanya Takmad sempat membuka perguruan pencak silat. Seiring berjalannya waktu Takmad mulai mendapatkan intuisi, yang kemudian menemukan falsafah hidup tentang "kebenaran" yang dipercayainya dari "Nur Alam" (cahaya alam), yaitu bumi dan langit (Burhanudin Sanusi, 2015).

Pembahasan

Islam dan Kepercayaan Lokal: Proses Pembentukan Kepercayaan

Mayoritas masyarakat Indramayu beragama Islam, wilayah yang terkenal dengan lumbung padi dan hasil perikanan dan laut nya, membuat masyarakatnya mayoritas bekerja di sektor agraris. Selain kekayaan hasil alam yang berlimpah. Indramayu juga memiliki keragaman budaya, seni dan kepercayaan lokal. Masyarakat Indramayu masih menjaga warisan nilai dan tradisi leluhur dalam kesehariannya, baik dalam ruang personal (Pribadi) maupun komunal (Kelompok). Akulturasi nilai lokalitas dan ritual keagamaan salalu mewarnai masyarakat Indramayu pedesaan.

Gambaran terkait akulturasi lokalitas dan keislaman tertuang dalam beberapa tradisi di antaranya : Tradisi Tahlilan menjadi media kirim do'a kepada orang-orang yang sudah wafat dengan terus menjaga atribut lokalitas budaya Hindu Buddha melalui penggunaan kemenyan dan komposisi hidangan makanan dan minuman yang memiliki nilai dan filosofis era Hindu Buddha. Harmonisasi nilai lokalitas dan keislaman yang berirama, membuat masyarakat lebih dinamis dan toleran terhadap ajaran dan nilai baru yang muncul. Keterbukaan terhadap masyarakat yang baru dikenal, menjadi nilai dan jatidiri masyarakat Indramayu dari sejak zaman dulu. Pembuktiannya ketika Islamisasi yang dibawakan Sunan Gunung Djati kepada masyarakat Indramayu, dengan pendekatan emosional dan kultural, membuat masyarakat menerima dengan baik dan mudah untuk menyebarkan agama Islam. Tanpa merusak atribut dan bangunan era Hindu-Buddha. Selain kirim do'a, terdapat tradisi lainnya, seperti mapag sri yang bertujuan sebagai bentuk rasa syukur kepada sang Maha Kuasa atas segala karunia rezeki yang berlimpah hasil panen padinya, yang semula bernuansa animisme dan dinamisme kini dimodifikasi kepada ritual

islamiasi oleh Sunan Gunung Djati, melalui perwujudan rasa syukur dengan memberi sedekah bagi fakir dan miskin. Selanjutnya Ngunjung merupakan tradisi menziarahi leluhur yang sudah meninggal, yang semula bernuansa syirik kini dimodifikasi nilai dengan mengirim doa serta pembacaan ayat suci Al-Qur'an. Berbagai tradisi yang ada di tengah masyarakat Indramayu, merupakan warisan leluhur yang mengalami transformasi nilai keIslaman tanpa merusak dan menimbulkan permusuhan menjadi nilai dakwah moderat dan toleransi yang dibawakan Sunan Gunung Djati.

Paheran Takmad Diningrat yang bergelar Nur Alam merupakan pembawa ajaran Dayak Losarang, yang pada mulanya ajarannya didapatkan dari hasil perenungan spiritualitas yang cukup panjang dari pengalaman beragama serta penggalian makna kehidupan. Perjalanan spiritualnya mengalami kristalisasi yang disebut dengan "Sejarah alam ngaji rasa", bermakna nilai dan ajaran etika moralitas dalam kehidupan. Pemaknaan pahamnya memiliki fiilosofi di antaranya, sejarah dimaknai bahwa setiap manusia pasti memiliki asal usul, oleh karena itu kita tidak boleh lepas dan melupakan asal usul dan jati diri kita sebagai manusia. Kata Alam dimaknai bahwa kehidupan memiliki tempat di jagat alam raya. Adapun Ngaji Rasa, bermakna kita sebagai manusia harus mampu mengkaji perasaan manusia agar tidak berbuat sekehendaknya sendiri.

Ajaran Dayak Indramayu menekankan pada etika moralitas dan relasi hubungan sosial, agar tercipta keseimbangan di tengah masyarakat. Kata kunci dalam nilai Dayak Indramayu terletak pada ngaji rasa, ajaran ngaji rasa tidak melarang setiap pengikutnya melaksanakan ibadah sesuai dengan agama yang diyakininya. Pada prinsipnya terletak pada ngaji rasa yang didasarkan pada nilai dan naluri kebaikan manusia. Pandangan moralitas penganutnya menekankan bagaimana pola perilaku baik dan melarang merugikan orang lain, bahkan lebih baik dirugikan dari pada merugikan orang lain. Bagi para penganutnya prinsip moral sosial perlu dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, agar tercipta ketertiban sosial.

Etika kehidupan sosial pengikutnya bertumpu pada keyakinan alam sebagai pencipta kehidupan manusia. Spiritualitasnya pengikutnya tercermin bagaimana berperilaku baik, menghindari kejahatan dan menjaga lingkungan. Norma yang dijalani para pengikutnya umumnya tidak tertulis, mereka tidak memiliki kitab tuntunan secara material, yang mereka pedomani dalam berperilaku ada dalam diri dan sanubari mereka terhadap bagaimana berpeilaku baik terhadap sesama. Pedoman dan ajaran para pengikutnya diambil dari nasihat dan pandangan spiritualitas langsung oleh Sang Guru.

Pedoman dan ajaran yang diambil dan diterima langsung dari Sang Guru, secara sentralistik, membuat para pengikutnya patuh dan taat terhadap apa yang disampaikan. Pesan dan ajaran yang disampaikan sang guru, bagi para pengikutnya sangat berharga, bukan sebatas pesan lisan dari sang guru mereka jadikan pedoman dalam menempuh jalan spiritual. Melainkan bagaimana mereka memaknai tanda-tanda dan maksud alam (lingkungan) agar mereka senantiasa berbuat baik dan

bermanfaat, sehingga dapat dijadikan pelajaran dan pembentuk nilai dan moralitas dari setiap pengikutnya.

Kontekstualiasi Agama dan Ajaran Kepercayan Lokalitas

Agama bagi Berger dipahami sebagai semesta simbolik yang memberikan makna dan nilai dalam kehidupan manusia menjadi petunjuk dalam berperilaku dalam realitas sosial, serta kehidupan sosial agama berperan sebagai sistem nilai dan norma sosial yang memailiki pengaruh dan transformasi sosial bagi setiap pemeluknya. Melalui seperangkat norma yang diyakini memiliki dampak sebagai kontrol sosial dalam berperilaku sesuai dengan tuntunan dan ajaran agamanya. (Berger, 1991).

Agama yang dimaksudkan dalam tulisan ini merupakan sistem kepercayaan yang dijalankan dan ditampilkan oleh individu, kelompok, atau masyarakat dalam merespon terhadap situasi psikologis, sosiologis terhadap sesuatu yang diyakini kebenarannya. Bagi Emile Durkheim konsepsi agama diartikan sebagai sistem kepercayaan dan praktik masyarakat. Agama berfungsi sebagai jawaban atas dilema keberadaan manusia, bertujuan agar kehidupan dapat lebih bermakna. Bukan sebatas pada fungsi keyakinan bersifat personalistik, melainkan memiliki pengaruh terhadap kontrol sosial sebagai hakikat kolektif (Durkheim,1947).

Nilai yang terkandung dalam agama memiliki arti khusus dalam kehidupan personal. Pembentukan sistem nilai dari proses belajar dan proses sosialisasi manuisa dalam kehidupan sosialnya. Berlanjut pada proses internalisasi yang berimplikasi pada perilaku yang dianjurkan agama. Implikasi dari nilai agama dalam laku sosial akan tampak dalam kesehariannya, hal ini didasarkan pada keyakinan doktrin-doktrin agama, etika kehidupan, dan tata nilai sosial, yang terpancar dari nilai dan norma agama.

Proses Pembentukan Paham Kepercayaan

Dayak Indramayu berbicara perial keyakinan tentang Tuhan terbilang abstrak. Meskipun ada sebagian yang menafsirkan terkait konsep Nur Alam yang dimaknai sebagai sang pencipta. Konsep ketuhanan dalam pandangan Dayak Indramayu berbeda dengan pandangan keagamaan yang umum dan tidak dijelaskan secara pasti. Konsep ketuhanan bagi pandangan Dayak Indramayu hanya mengacu pada Alam sebagai bagian yang harus menyatu dalam diri manusia karena, kehidupan manusia tidak terlepas dari keterlibatan alam, pandangan dan konsep demikian setidaknya menimbulkan pola ganda pemaknaan terkait konsep ketuhanan. Spekulasi pertama menganggap aliran kepercayaan Dayak Indramayu sebagai penganut paham tidak meyakini adanya tuhan, spekulasi kedua termasuk kategorii Agnostisisme dipahami keberadaan Tuhan di luar jangkauan manusia (Harun Nasution, 2003). Aliran ini tidak mempercayai adanya hari akhirat, mereka menganggap setelah manusia mati

akan menyatu kembali dengan alam.

Ketegangan yang muncul pada awal berdirinya Dayak Indramayu, karena pola persepsi yang beragam memandang kelompok Dayak Indramayu, memiliki misi yang terkesan menodai agama, dengan praktik-praktik penggabungan beberapa nilai da kepercayaan. Menimbulkan adanya gesekan antara pengikut dan masyarakat sekitar. Proses penerimaan kelompok Dayak Indramayu berjalan cukup panjang, seiring adaya pola sosialisasi yang dilakukan oleh pengikutnya terhadap masyarakat luas, agar tidak terjebak pada pandangan subjektifitas.

Pola sosialisasi pengikut dengan masyarakat sekitar membentuk kesadaran kolektif dari masyarakat terhadap citra negatif yang semula tersemat pada kelompok Dayak Indramayu. Pengucilan dan kekerasan baik secara fisik maupun psikis terhadap pengikutnya, menjadi hal yang sudah terbiasa. Namun mereka terus mensosialisasikan paham dan gerakannya secara berkelanjutan. Membuat masyarakat mulai sadar dan mengerti akan gerakan kelompok Dayak Indramayu.

Wacana Gerakan Spiritual dan Harmoni Budaya Lokal

Ngaji Rasa diartikan sebagai tata cara atau pola perilaku manusia yang dilandasi dengan nilai perasaan terkait benar dan salah, baik dan buruk (Khaerul Umam, 2016). Pengikut Dayak Indramayu dengan kesadaran ekologis, mencoba membangun narasi melalui perilaku sosial yang menjaga sesama dan lingkungan, terus digalakkan. Melalui gerakan-gerakan yang progresif mereka mengajak masyarakat sekitar untuk sadar akan menjaga lingkungan sekitar demi terciptanya keseimbangan alam. Karena selama ini manusia sukar terhadap penjagaan lingkungan. Spirit ekologis menjadi misi utama dari komunitas Dayak Indramayu.

Gerakan spiritualitas menjadi poin penting dalam membangun kesadaran kolektif dalam menciptakan masyarakat yang sadar akan penjagaan lingkungannya. Selama ini manusia seringkali lupa akan merawat alam dan sekitarnya. Konsekuensi dari kerusakan alam yang disebabkan manusia membuat bencana alam terus menghampiri. Pembangunan spiritualitas yang menekankan nilai ekologis menjadi prinsip dari Dayak Indramayu.

Atribut dan Ritual Kepercayaan Lokal

Ritual menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sebuah agama maupun aliran kepercayaan, ritual yang diajarkan Dayak Indramayu tidak bersifat wajib, melainkan hanya dianjurkan. Setiap pengikutnya dipersilahkan menjalani ritual sesuai kehendak dan panggilan dari dalam diri tanpa adanya unsur paksaan. Semua yang dilakukan berlandaskan asas sukarela. Kesemuanya dikembalikan kepada kesadaran dan kebutuhan dari masing-masing pengikut (Tarsono, 2014). Adapun ritual-ritual sebagai berikut :

Pertama, Ritual Kungkum. Bertujuan untuk melatih kesabaran bagi para

pengikut. Durasi lama ritual ini yakni 30 hari berturut-turut, dilakukan di sungai dekat perguruan. Waktu pelaksanaanya di mulai pukul 12 malam hingga 6 pagi. Selama proses kungkum, dianjurkan untuk melakukan perenungan kehidupan. Ritual ini bagian dari untuk meningkatkan tingkatan sebagai penganut ke jenjang selanjutnya. Selama ritual berlangsung, dianjurkan memakan dari makanan yang berasal dari tumbuhan. Hal ini didasarkan tumbuhan bukan bagian dari makhluk yang bernyawa.

Kedua, Ritual Pepe, atau berjemur. Bertujuan melatih ketahanan dan kesabaran. Pola ini mirip seperti orang yang berpuasa. Ritual ini dilakukan selama 4 bulan selama berturut-turut. Waktu pelaksanaanya di pagi hari pada pukul 09.00-14.00 WIB. Bertempat di lapangan padepokan. Dengan membentuk posisi melingkar sambil membaca pujian.

Ketiga, Ritual Malam Jum'at Kliwon, bertujuan untuk mensucikan diri, dilakukan pada malam Jum'at Kliwon, pada pukul 19.00, yang diikuti oleh penganut baik laki-laki maupun perempuan. Bertempat di Ruang Krakatau. Di dalamnya disajikan beberapa sesajen berupa, bunga tujuh rupa dan tujuh gelas yang berisikan berbagai jenis minuman seperti air putih, kopi, the, bajigur, dll.

Keempat, Ritual Ruatan Putri Keraton, bertujuan untuk menjalin hubungan dan komunikasi antara pengikut Dayak Indramayu dengan pihak luar. Agar dapat saling mengenal dan memahami, serta menguatkan jalinan silaturahim. Acara ini bersifat temporal dan kondisional, menyesuaikan dengan situasi dan waktu yang ada.

Dinamika Nilai dan Ritual

Sumber ajaran ngaji rasa didapatkan langsung dari nasihat dan perilaku yang disampaikan Ki Takmad kepada para muridnya, yang kemudian diteruskan. Pola pengajaraan bersifat sentralistik. Tidak ada kitab suci yang dibukukan. Semuanya didapatkan dari hasil pemurnian diri yang berimplikasi pada terinternalisasi paham akan pemaknaan terkait benar dan salah dalam kehidupannya. Proses pemurnian diri melalui proses yang panjang dan terdapat tahapan yang harus dilalui oleh setiap pengikutnya, untuk mencapai tingkatan-tingkatan sesuai dengan kadar kemampuan masing-masing pengikut, setidaknya fase awal dimulai dari mengasingkan diri dari hiruk pikuk duniawi. Kemudian dilanjutkan dengan beberapa tahapan lainnya, di antaranya sebagai berikut:

Wedi Sabar Ngaji Rasa Memaknai Benar dan Salah

Ajaran ini berpijak pada pandangan hidup bahwa pada dasarnya setiap manusia itu wedi (penakut) baik terhadap manuisa, alam, maupun lingkungannya. Nilai dasar itu menjadi pedoman diri setiap manusia untuk berperilaku agar selamat dan bahagia. Cara kita takut terhadap hal yang merusak alam. Bentuk rasa takut

tersebut diwujudkan dengan kita menjaga alam dan lingkungan agar terhindar dari marabahaya, disebabkan adanya perlindungan dari alam.

Tahapan ngaji rasa merupakan bagian dari proses pemurnian diri. Pengikutnya diharapkan dapat memaknai dan menghayati akan pesan TIGA TA (Harta,Tahta, dan Wanita). Pesan ini memiliki makna dan tujuan untuk mencapai kemulyaan hidup di dunia dan bagian dari proses pemurnian diri. Penjagaan terhadap tiga elemen tersebut diharapkan manusia dapat terjaga dari segala bentuk perbuatan buruk (Nuhrison M. Nuh, 2012). Ajaran ngaji rasa dipraktikkan melalui perilaku dan cara hidup yang sederhana tanpa memikirkan hal-hal yang bersifat duniawi dan keburukan serta kedengkian dari hati manusia.

Perjalanan nilai dan ritual Dayak Indramayu mengalami dinamika, baik secara internal pengikutnya maupun secara sosial kemasyarakatan. Perjalanan pengikut dalam mengamalkan nilai dalam bentuk ritual memiliki keragaman tersendiri. Bentuk keragaman yang terjadi dilatarbelakangi oleh perbedaan tingkatan spiritualitas dari masing-masing anggota. Selain itu, dinamika yang terjadi di luar disebabkan salah persepsi yang diterima dari masyarakat terkait sepak terjang gerakan Dayak Indramayu, yang selama ini cenderung kontradiktif dengan misi dan tujuan yang dibawakan Dayak Indramayu.

Kesimpulan

Dayak Indramayu merupakan salah satu aliran kepercayaan lokal yang eksis di Indramayu dengan pengikut ratusan orang yang terus eksis hingga saat ini. Kemunculan aliran kepercayaan ini sebagai respon atas situasi sosial ekonomi yang ada, perlu upaya progresif dalam menyelesaikan persoalan sosial ekonomi yang ada. Meninjau dari pandangan Peter L Berger melihat pola perjalanan spiritualitas pengikut Dayak Indramayu terbentuk atas konstruksi yang diciptakan oleh tokoh sentral yaitu Takmad, melahirkan kepatuhan akan ketaatan dan spiritualitas. Mengutip pandangan Emile Durkheim melihat sosok Takmad adalah tokoh sentral sekaligus memiliki kharismatik, sehingga dapat mengontrol dan dijadikan contoh oleh para pengikutnya. Menjadikan Komunitas Dayak Indramayu terus mengalami peningkatan jumlah pengikut. Kelebihan Takmad dirinya memiliki kekuatan Supranatural, dan mampu memberikan solusi terhadap setiap polemik yang dihadapi setiap pengikutnya.

Dinamika yang terjadi dalam perjalanan para pengikutnya menjadi sebuah kesaksian bahwa kepercayaan lokal yang ada masih mengalami respon pro dan kontra. Kesadaran akan menghargai kepercayaan dan keagamaan antar sesama menjadi poin penting dalam menjaga keteraturan sosial.

Daftar Pustaka

Ahmad Syafii Mufid (ed) Dinamika Perkembangan Sistem Kepercayaan Lokal

Di Indonesia. Jakarta: Kementrian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagmaan, 2002.

Asep Lukman Hamid, *Politik Identitas Agama Lokal, study tentang Aliran Kepercayaan Perjalanan (AKP) Ciparai, Bandung,* Jurnal Al-Afkar, Vol. 2, No.1, July 2018

Berger, Peter L, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial,* (tej) Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1991).

Efendi, Bachtiar, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani dan Etos Kewirausahaan*, Jogjakarta: Galang Press, 2001.

Emile Durkheim, *The Elementary Formd of the Religious Life*, terj. Inyiak Ridwan Muzir, Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.

Hildred Geertz (peny.) *"Indonesian Cultures and Communities," New Haven*, Yale University Press, 1963.

Iskandar, Asep Deni. :2010 . Membaca Bahasa Rupa Sastra Visual Gambar Dinding Komunitas Suku Dayak Hindu Buddha Bumi Segandu Indramayu, dalam Jurnal Dewa Ruci, Surakarta.

Nasution, Harun. 2003. Filsafat Agama.Jakarta: Bulan Bintang

Nuh, Nuhrison M. 2012. Dinamika Perkembangan Kegamaan Komunitas Dayak Hindu Budha Bumi Segandu di Indramayu Jawa Barat, dalam *Dinamika Perkembangan Sistem Kepercayaan Lokal di Indonesia* (Ed) Ahmad Syafi Mufid, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan Kemenag

Sanusi, Burhanudin. 2015. Disolasi Identitas Diri (Negosiasi dan Dinamika Kontruksi Identitas Komunitas Dayak Hindu Budha Bumi Segandu). Cirebon: IAIN Syekh Nur Jati.

Tarsono, Character Building Pada Manusia (Analisis Terhadap Budaya Suku Dayak Losaran Indramayu), dalam Jurnal Psympathic, Jurnal Ilmiah Psikologi, Juni 2014.

Umam, Khaerul, Ngaji Rasa Dalam Pandangan Komnitas Indramayu, dalam Jurnal Wawasan, Januari 2016.

THE EXISTENCE OF *TERTOHO* IN KOMODO ISLAND: WHEN ISLAM PRESERVES THE LOCAL BELIEFS

Laras Aridhini
Independent scholar; alumna of Anthropology – Gadjah Mada University
Email: laras.aridhini@mail.ugm.ac.id

Abstract

Komodo Village is the only settlement in Komodo Island. According to the village monographic 2020, one hundred percent of the inhabitants are Muslims and lots of them went on Hajj. Although there are lots of *aji* (Hajj) and *umi* (female Hajj), they still hold their ancestor's tradition. They pray, serve a sacrifice, then take the water near the *tertoho* (some villagers also named it *parafu* or *mberapu*). *Tertoho* is a sacred site which is formed by the pile of stones. There are about 9 *tertohos* and other sacred sites that are scattered in Komodo Island; all of them are the mediums to hold communication between villagers and their nature (Aridhini, 2020).

A forest ranger sent me some pictures in the middle of March 2021. In the pictures, some villagers visited *Tertoho Banu Kongga* and they did ritual there. Until today, the Komodo villagers still visit *tertoho* for some good necessaries; hoping for health/wealth, begging for safety, or celebrating their achievement. They pray to Allah in both Arabic invocation and Komodo Language during the ritual in *tertoho*. Every *tertoho* has its own myth and usually regarding to *hierogamy* (sacred marriage between human and astral creatures). Although the myths sound irrational, it contains lots of symbol as the evident of their local knowledge. They have local and/or situational knowledge because they are not individuals who live isolated (Haraway, 1988; Siriphon, 2006).

Before the arrival of conservation mission (the pioneer of Komodo National Park) in 1970's, their ancestors were living nomad inside and surround the island. The Komodo villager today is a "hybrid society" because they consist of many ethnics and clans, but they hold one new tradition and language (Aridhini, 2016). Acculturation could be occurred when the islanders met newcomers (Parimartha, 2002: 73); it would be similar case when Islam met the local culture (Fauzi, 2019). "*In the 19th century, ships from Manggarai always drifted in the Port of Komodo*

Aridhini, L. (2022). The Existence of Tertoho in Komodo Island: when Islam Preserves The Local Beliefs. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

before heading to Bima Sultanate to serve slaves, crops, lontar*, sour, and beeswax*," Endjat Djaenuderadjat, ed. (2013: 286).

This paper contains ethnographic data that collected by online interview on July 2021. Couple years before, I was living in Komodo Village for 3.5 months (2013) and 1.5 months (2016) to do participant observation. Until today, I hold communication with the former informants; as well as I am doing literature study to complete the study about Komodo Island. This paper aims to show a novelty that the ritual of *tertoho* is an evident of the dialogue between Islam and other system of beliefs.

Keywords*: acculturation, Islam, local knowledge, novelty*

FOREGROUND

Komodo Island is one of the popular tourist sites in Indonesia. Komodo dragons and the other natural biodiversities are looked after by the Komodo National Park (KNP)[1]. KNP comprises three islands that inhabited by villagers (Komodo, Rinca, Papagarang) and numerous islands without villagers. KNP settled 9 zones of the conservation area to create a balance of their management. The islanders of Komodo, Rinca and Papagarang are occupied 'traditional settlement zone'. They are allowed to access 5 zones: land tourism use zone, marine tourism use zone, land traditional use zone, marine traditional use zone, as well as pelagic use zone. On the contrary, they are forbidden to access 3 zones: core zone, wilderness zone, and marine protected zone. But, KNP always give concession for them to ride into the core zone and/or wilderness zone when the sour season has come or when they have to visit their *tertoho*. Entering the core zone and/or wilderness zone is a risky activity because the komodo dragons and other wild animals are living there. KNP give permit to the villagers without guard service because of the number of forest rangers are limit. So, KNP just hope the villagers could take care of themselves.

In this work, I have to share my research findings that focus in Komodo Island. Komodo Village is the only settlement in Komodo Island. Before the arrival of the conservation mission (the pioneer of KNP) around 1970, the Komodo Islanders were living nomad inside and surround the island. The conservation mission did not relocate the islanders, but they unified the islanders in an area that named Komodo Village (settlement zone) as today. According to monograph data 2020, one hundred percent of villagers are Muslim and lots of them went on Hajj. Although there are lots of *aji* (Hajj) and *umi* (female Hajj), they still hold their ancestor's tradition. They pray, serve the sacrifice, then take the water near the *tertoho*.

As the tradition there, *aji* always wear *kopyah/*cap in daily life; and *umi* wear *ciput*. Some women wear headscarf, *khimar*, *burka*, and *rimpu* (traditional

1 For the next, I mention it KNP.

headscarf from Bima); and some others are not cover their hair. Islam in Komodo Village consists of many Islamic traditions and values, but they still respect to the existence of *tertoho*. Komodo Villagers survive in the middle of a rapid flow of modernisation; as the impact of tourism wave. Local culture protects the society from the negative effect of modernisation (Wahid, 2011). Meanwhile, the wave of Islamic purification comes rapidly.

I was shock when I met the pupils of "*Sekolah Satu Atap*" (Multigrade Elementary School and Junior High School) in Komodo Village did not get the practical of "physical and sport" education since they were led by the headmaster from the neighbour island; also there was no flag ceremony in every Monday. Some of them said innocently, "*kata pak kepala sekolah, olahraga itu haram*" (according to the headmaster, sport is a proscribed activity). The headmaster and his family were living in Labuan Bajo; he was visiting "*Sekolah Satu Atap*" only few days in a week. I had just silent and observe. When I had a short travel in Komodo Village (2014), the school situation has been changed. Hope, the school institution could uphold the nationalism and tolerance until the future.

Meanwhile, the Komodo villagers never seemed uneasy with the Islamic purification that carried along by the newcomers (commonly traders). The village elders have a strong principle on the Islamic teachings and values that they had been follow since the past. They hold the prayers for "7^{th} – 40^{th} – 100^{th} days" of the death; as well as the grave pilgrimage. On the other situation, they hold the ritual in the *tertoho* for some good necessaries.

METHODOLOGY

In the middle of April (2013), my intended thesis supervisor challenged me to conduct a research in Komodo Island. I took the challenge although I was afraid when imagine how to live coexist with the Komodo dragons. Spontaneously, I called the KNP Office in Labuan Bajo. The staff said that I just need to come there along with the research permit from the faculty and the research proposal. After all of the requirements were complete, I and my research partner (Dian Lintang who planned to conduct a fieldwork in Rinca Island) were heading to KNP Office on the last of May. When we arrived there, the KNP Official provided us the maximal support to prepare the fieldwork. Meanwhile, our research was supported by the research funding from the scholarship program "In Search of Balance" from University of Agder which was collaborated with Gadjah Mada University.

I was living in Komodo Village about three months and a half in 2013 (June, 1^{st} – September, 19^{th}) to do participant observation. I conducted some interviews with the Komodo Islanders (village elders, the young generation, and the newcomers), as well as the KNP staffs (forest rangers and officer). When I came back to Yogyakarta, I did literature study to fill the historical gap because the islanders did not show any manuscript. They were very strong to expose the oral history and each clans claim

that their ancestor was the most powerful chief. It was hard for me to scrutinize their history, but it was clearer after I defended my master thesis entitled "Komodo Totem Society: An Ethno-ecology of Komodo Islanders".

After graduated, I asked by the former research supervisor to do the advanced fieldwork in Komodo Island. Of course, I accepted the offer and I assisted by Caroline Asti (an undergraduate student). I spent one month and a half in 2016 (August, 2nd – September, 18th). Komodo Village seemed more beautiful; there were wooden walkway along the coast, stronger jetty, adequate electricity and sufficient water. Met the former informants was the happiest moment. For me, hold communication with the former informants is a must. This "International Symposium" woke me up from my rest period. I did online interview on July (2021) to get the latest information about Komodo Village; and surely I has been doing the advance study in it.

ISLAM IN KOMODO VILLAGE AND THE RITUAL IN *TERTOHO*

In the middle of March 2021, Aris Foan (a forest ranger who was on duty in Loh Sebita) sent me some pictures via *WhatsApp*. He told me about the latest ritual in *Tertoho Banu Kongga* that is located near Resort Loh Sebita. *Banu* means water; and *kongga* means abundant. *Tertoho Banu Kongga* is one of the efficacious sites. Until today, the Komodo villagers still visit *tertoho* for some good reasons; hoping for health/wealth, begging for safety before the sour harvest, or celebrating their achievement (as we call it *selamatan*). They pray to Allah in both Arabic invocations (commonly they recite *Al Fatihah* 3x and *Al Ikhlas* 3x) and Komodo language during the ritual in *tertoho*. After they conveyed their hope, they took the water near the *tertoho*. Conversely, they put a new shroud, egg, tobacco/cigarette, and betel on the biggest stone of the *tertoho*.

Shroud and sacrifice as the product of acculturation, between Islam and local symbols. The Islamic teachings were acculturated in local symbol; those are *tauhid* (monotheism) and asceticism (Wahid, 2007). Acculturation could be occurred when the islanders met newcomers (Parimartha, 2002); it would be similar case when Islam met the local culture (Fauzi, 2019). The shroud is interpreted as a reminder of the death clothes of Muslim. Egg means the symbol of microcosmic. And then, tobacco/cigarette and betel are interpreted as the luxury in their local tradition.

Figure1. Ritual in *Tertoho Banu Kongga* 2021.

A picture from Aris Foan (forest ranger).

Figure2. *Tertoho Banu Kongga*.

Document from the fieldwork 2016.

Tertoho is a sacred site which is formed by the pile of stones. Other villagers also named it: *mboho*, *parafu*, or *mberapu* which means sacred. *Tertoho* is other system of belief from the monolith tradition (animism or dynamism). The system of *tertoho* is closely related with the system of *parafu* in Mbojo (the local name of Bima) before the arrival of Islam in Bima Sultanate. Myths in each *tertoho* usually regarding to *hierogamy* (sacred marriage between human/local chief and astral creature), for example: the marriage between Ompu Najo with Putri Naga (dragon) or the marriage between Dae Mande with *ikan tengiri* (mackerel). It sounds irrational but it contains full of symbols.

The myth about *hierogamy* always find in every ecological environment where human living coexist with the origin species (Santasombat, 2003: 48). The story about *hierogamy* is interpreted as the way to strengthen the natural balance and the effort to guarantee the safety for the folk (Lombard, 2000: 67); also as the manifest of the rulers and their land (Warmin & Warmin, 1992: 198).

There are about 9 *tertohos* and other sacred sites that are scattered in Komodo Island; all of them are the mediums for keeping communication between villagers and their nature (Aridhini, 2020). Beside the myth of hierogamy, some *tertoho* defined as sacred sites for remembrance the incident; or as memorial site; like *tertoho Banusoro* in Kilimanga Hill and *tertoho Wa'i Sumba* in Loh Wau. *Banusoro* was the water sources in Kilimanga Hill. Meanwhile, *Wa'i Sumba* was a traditional midwife from Sumba who safe the childbirth of Ompu Najo's daughter. Based on the oral history (Haji Amin, 78 years old), Ompu Najo was the chief in Najo Hill. Once upon time, Ompu Najo's daughter (Nuriah) had a trouble when she was giving birth. At the same time, a boat from Sumba ran aground in Loh Wau. Fortunately, there was an old traditional midwife (*Wa'i Sumba* – a grandma from Sumba) on the boat. Briefly, *Wa'i Sumba* assisted the childbirth of Nuriah. For celebrating the happiness, Ompu Najo gave Loh Wau to *Wa'i Sumba* and her relatives as the reward for helping his daughter on giving birth.

Figure3. GPS map of *tertoho* and other sacred sites.
Document from the fieldwork 2016.

Based on some literatures, Komodo Island belonged to Bima Sultanate since the sixteenth century. It was used as a hunting park, as a small port, and also as a place to get rid of the criminals. One of the historical references is *Bo' Sangaji Kai* (the royal records of Bima Sultanate). Komodo Island mentioned in this *Bo'* (book) as *Kamodo*, and it had local chief that named *Jena Mone Kamodo* (Chambert-Loir & Salahuddin, 2012: 184-283). Long time after, Heinrich Zollinger (a botanist from Switzerland) visited Komodo Island in 1847 to conduct a botanical research as the command from Dutch East Indies Government. Zollinger (1847: 53) wrote, "... *Vroeger woonden en mensen op Komodo, welke echter voor de zeeroovers de vlugt namen en zich op Bima nederzetten*." It means that people who occupied Komodo Island in that time were the prisoners or those who were banished from Bima.

Figure4. Shelf mark D F 11-6 (published circa 1875).
Map courtesy of KITLV, Leiden University – Digital Collections.

"*In the 19th century, ships from Manggarai always drifted in the Port of Komodo before heading to Bima Sultanate to serve slaves, crops,* lontar*, sour, and beeswax*," Endjat Djaenuderadjat, ed. (2013: 286). The intervention of Dutch East Indies Government in Komodo Island made the big impact since the finding of Komodo dragon. Some zoological researches were held in Komodo Island. At the same period, the Dutch East Indies Government eradicated the slavery that perpetuated by Bima Sultanate in the 19th century. By the support from SVD (*Societas Verbi Divini*) missionaries, Dutch East Indies Government bestowed the Komodo Island to the King of Manggarai in 1924. It was a political affair. SVD is an order of Rome Catholic that came into Flores circa 1912 and it has been working until today.

Once upon day, I and my supervisor were hiking into Najo Hill. The contour of Komodo Island is mountainous; there are lots of hill, ravine, and savanna. We were accompanied by the village elders and forest rangers. On the top of Najo Hill, we found some old tombs. All of the tombs are stretched from north to south, like the commonly Muslim's tomb in Indonesia. Around there, we found pottery's wreck with the figure of bird and leaves in blue color. We assumed that the pottery's wreck was the grave goods.

Figure5. A ceramic shard was found in Najo Hill.
Document from the fieldwork 2016.

Komodo Villagers is a hybrid society because they consist of many ethnics and clans, but they have one tradition and language (Aridhini, 2016). Their ancestors came from Welak in Manggarai, Sumba, Ambong (Ambon), Solor, and Bima. They speak Komodo language to communicate each other in the common situation. But, they have to use their origin language when they met their relatives. They have one new tradition, but the dominant tradition is derived from Bima. Then, although the myths sound irrational, it contains lots of symbol as the evident of their local knowledge. They are not individuals who live isolated, so they have local and/or situational knowledge (Haraway, 1988; Siriphon, 2006). They feel comfort to live

in the remote island and they think that sea is the way to connect them with the wide world.

CONCLUSION

The dialogue between Islam and the system of *tertoho* is not a syncretism, but an acculturation. So, they do not mix the Islam teachings with the local beliefs. They filter out the positive values of local beliefs and embed it in their Islamic life; and vice versa. Islam values are contained in the system of *tertoho*, it is about *tauhid* (monotheism) and asceticism which are acculturated with the local knowledge to protect their nature.

ACKNOWLEDGEMENT

I dedicate every new works about Komodo Village to my informants: they are Komodo villagers, forest rangers, and the officers of KNP. Meanwhile, I owe a great debt to Prof. Dr. Pujo Semedi Hargo Yuwono who was guiding me to complete my master thesis and Prof. Dr. Annette Hornbacher who visited me in Komodo Village to supervise my fieldworks.

REFERENCES

Aridhini, Laras. 2016. "Masyarakat Totem Komodo: Etnoekologi Masyarakat Pulau Komodo". *Tesis*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Aridhini, Laras. 2020. "Ritual dan Mitos *Tertoho* di Pulau Komodo". *Kebertuhanan dalam Kebudayaan Nusantara*. Prosiding Seminar Internasional, *Borobudur Writers and Culture Festival* 2019.

Chambert-Loir, Henry & Siti Maryam R. Salahuddin. 2012. *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Endjat Djaenuderadjat, ed. 2013. *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Fauzi, M. Nur. 2019. "Jejak Pemikiran Kosmopolitan Gus Dur: Antara Universalitas Islam dan Partikularitas Kearifan Lokal". *Jurnal Transformatif*, Vol.3/ No.2, hal.215-240.

Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.

Lombard, Denys. 2000. *Nusa Jawa Silang Budaya: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris*. Jakarta: PT. Gramedia Utama Pustaka.

Parimartha, I Gde. 2002. *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815 – 1915*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Santasombat, Yos. 2003. *Biodiversity Local Knowledge and Sustainable Development*. Chiang Mai: The Rockefeller Foundation.

Siriphon, Aranya. 2006. "Local Knowledge, Dynamism and the Politics of Struggle: A Case Study of the Hmong in Northern Thailand". *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 37, No. 1 (Feb.), pp. 65-81.

Wahid, Abdurrahman. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahid, Abdurrahman. 2011. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.

Warmin, Morten and Morton Warmin. 1992. "Sacred Kingship among the Celts". *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 12, pp. 196-206.

Zollinger, Heinrich. 1847. *Verslag van Eene Reis Naar Bima en Soembawa.*

Pesta Laut and Islamic Education: Reconciliation of Religion and Coastal Culture on the North Coast (*Pantura)* of Central Java

Ahmad Saefudin[1], Neni Muningsih[2]
[1,2] *Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara, Indonesia,*
[1]ahmadsaefudin@unisnu.ac.id
[2]nenimuningsih18@gmail.com

Abstract

The relationship between religion and culture in Javanese society is often symbolized by tradition. One of them is Pesta Laut (the Sea Party) which is routinely held by residents of Prapag Lor Village, Losari, Brebes, Central Java. This research aims to answer three important questions. First, how is the implementation of the Sea Festival tradition in Prapag Lor Village? Second, why is the relationship between religion and culture so obvious in the tradition of the *Pesta Laut*? Third, what is the relevance of the *Pesta Laut* tradition to Islamic education? With a case study-qualitative research approach, researchers used observations, interviews, and documentation to collect data about the phenomenon of the *Pesta Laut* tradition. Borrowing the concept of indigenization of Islam from Gus Dur as a theoretical framework, this study concludes that the Javanese coastal tradition does not contain any syncretic elements. It is precisely through this tradition that the Javanese have succeeded in reconciling the sacred religious domain with the profane cultural dimension. Both of them are fused into ritual symbolism that is unique and relevant to the values of Islamic education, covering aspects of *aqidah*, morals, and sharia.

Keywords: Coastal Traditions; Javanese Religion; Indigenization of Islam; Pesta Laut; Islamic education.

Abstrak

Relasi agama dan budaya dalam masyarakat Jawa sering disimbolkan oleh tradisi. Salah satunya adalah Pesta Laut yang secara rutin dilakukan oleh warga Desa Prapag Lor, Losari, Brebes, Jawa Tengah. Riset ini ingin menjawab tiga pertanyaan penting. Pertama, bagaimana pelaksanaan tradisi Pesta Laut di Desa Prapag Lor? Kedua, mengapa relasi agama dan budaya begitu kentara dalam tradisi Pesta Laut? Ketiga, apa relevansi tradisi Pesta Laut dengan pendidikan Islam? Dengan pendekatan riset kualitatif-studi kasus, peneliti menggunakan observasi,

Saefudin, A, Muningsih, N (2022). Pesta Laut and Islamic Education: Reconciliation of Religion and Coastal Culture on the North Coast (Pantura) of Central Java. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

wawancara, dan dokumentasi untuk menggali data tentang fenomena tradisi Pesta Laut. Meminjam konsep pribumisasi Islam dari Gus Dur sebagai kerangka teoretik, studi ini menyimpulkan bahwa tradisi pesisiran orang Jawa sama sekali tidak mengandung unsur sinkretis. Justru melalui tradisi inilah, orang Jawa sukses melakukan rekonsiliasi antara domain agama yang sakral dengan dimensi budaya yang profan. Keduanya melebur ke dalam simbolisme ritual yang unik dan relevan dengan nilai-nilai pendidikan Islam, meliputi aspek akidah, akhlak, dan syariat.

Kata Kunci: Tradisi Pesisiran; Agama Jawa; Pribumisasi Islam; Pesta Laut; Pendidikan Islam.

Introduction

Religion and culture are two complex entities that involve the relationship between humans and the world around them which are influenced by consciousness, power, and agency.[1] Islam in the discourse of Javanese society is not enough to be studied from one point of view, for example from the point of view of mere religious doctrine. Javanese Islamic manifestations that appear in public spaces are also full of cultural values. This is in line with the most common view of social theory, that people's daily behavior will affect, and be influenced by, the wider social environment.[2]

One of the interesting Javanese cultural rituals to study is *Pesta Laut* (the Sea Party) tradition. This ceremony is almost carried out by all coastal communities on the island of Java, especially the North Coast (*Pantura*) of Central Java.[3] By throwing an object into the sea like offerings, this tradition aims to avoid the wrath of the "Sea Rulers" and as a rite of rescue from various dangerous threats. *Pesta Laut* is usually held at a certain time that is considered sacred, for example on the last Saturday or Sunday of the *Sura* Month (*Muharram*).[4] The choice of the month of *Sura* as the implementation time certainly has several reasons. Since ancient times, the Javanese has highly respected the month of *Sura*. The 1st of *Sura* is a Buddhist holiday and is always celebrated by the Javanese. For Javanese Muslims, the 10th of *Sura* is believed to be a month of mourning for the death of the Prophet's

1 Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (London and New York: Springer Netherlands, 2011), 4, https://doi.org/10.1007/978-94-007-0056-7_8.

2 Derek Layder, *Understanding Social Theory. Second Edition* (New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2006), 1.

3 Sri Widati, "Tradisi Sedekah Laut Di Wonokerto Kabupaten Pekalongan : Kajian Perubahan Bentuk Dan Fungsi," *Jurnal PP* 1, no. 2 (2011): 143.

4 Rahmah Purwahida, Bakhtiar Dwi Yunika, and Dhany Nugrahani A., "Bahasa Dalam Upacara Larung, Sedekah Laut Di Laut Bonang, Kecamatan Lasem, Kabupaten Rrembang, Jawa Tengah," *Pelita* 3, no. 1 (2008): 23. See also Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa, Terj." Aswab Mahasin Dan Bur Rasuanto* (Depok: Komunitas Bambu, 2013), 13.

grandsons, *Sayyidina* Hasan and Husein.[5] Regarding the naming of the Sea Party in various regions, it is not the same. In Lamongan, residents often call it the "Tutup Layang" tradition, as Banyuwangi residents are more familiar with the name "Petik Laut" tradition.

Uniquely, there are still a group of people who in the name of Islam do not agree with the tradition of *Pesta Laut*. They assume that the implementation of *Pesta Laut* is an activity that is contrary to Islamic teachings and accuses it of being an act of shirk under the guise of culture.[6] This kind of response reinforces the demarcation line between Islam in its normative (norm) and values-based Islam. If the first refers to the products of Islamic jurisprudence (al-Qur'an, Hadith, Ijma', and Qiyas), then the second term is based on historical traditions and culture.[7] For them, Islam cannot be indigenized according to the local context.[8]

The resistance between Islam and culture is not experienced by some other Muslim communities, especially fishermen in Prapag Lor Village, Losari District, Brebes Regency, Central Java. Islam, for them, is believed to be a flexible religion. Sharia law products can be adapted to environmental conditions and can change dynamically following the times. This can be seen from their perception of the tradition of the Sea Feast. Traditions that are often accused of deviating from Islamic teachings, because they are considered animist, as Rasmadi said, are very Islamic. The proof is the implementation of *Pesta Laut* which still follows Islamic rules and norms. In the ritual of praying, the fishermen ask Allah for safety. While the offerings that are washed into the middle of the sea are like a form of cultural preservation that has been done by the ancestors since ancient times.[9] Not much different from Rasmadi's statement, Gujali argues that the implementation of the Sea Festival tradition is not solely for worshiping the spirits of the ancestors. However, it is an expression of gratitude to Allah the Creator for the abundance of

5 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 77.

6 Dumaria Simanjuntak, Retno Saraswati, and Sukirno, "Hukum Yang 'Berperasaan' Dalam Penyelesaian Konflik Antara Budaya Dan Agama: Penolakan Administratif Terhadap Tradisi Sedekah Laut," *Administrative Law and Governance Journal* 2, no. 3 (2019): 504, https://doi.org/10.14710/alj.v2i3.499-510.

7 An elaborative review of the normativity and historicity of Islam can be seen in M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

8 The concept of indigenization of Islam was first popularized by Abdurrahman Wahid or Gus Dur. The essence of this term is the effort to "indigenize" the manifestation of Islamic life following the context of local community wisdom. Not "localizing" the doctrine that is intertwined with the essence of faith and formal rites of worship. Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan?," *Tempo*, 1983. Compare with M. Imdadun Rahmat, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003); Ainul Fitriah, "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2015): 39, https://doi.org/10.15642/teosofi.2013.3.1.39-59.

9 Interview with Rasmadi, Chair of the *Pesta Laut* Committee in Parapag Lor Village, Brebes, September 11, 2020.

sustenance and as an effort to preserve tradition.[10]

Therefore, this study will answer three important questions. First, how is the implementation of the Sea Festival tradition in Prapag Lor Village? Second, why is the relationship between religion and culture so obvious in the tradition of the Sea Festival? Third, what is the relevance of the Festival of the Sea tradition to Islamic education? These three research questions are discussed using the theory of Islamic indigenization from Abdurrahman Wahid or Gus Dur.

Based on the research results of previous scholars, studies on the relationship between religion and culture in coastal areas can be classified into at least three major groups. First, the position of religion and culture is present in an acculturative relationship.[11] The Hindu-Buddhist civilization that had been deeply rooted in Javanese society was not completely "eliminated" by the Islamic da'wah interpreters who came in the next period. Muslim propagandists, popularly known as Wali Songo, took an accommodative path towards local rasam. The concrete form of this adaptation is symbolized by the *slametan* tradition.

This excessive integration between religion and culture has prompted some observers to give a syncretic label to Javanese Islamic practices.[12] This second classification views that religion and culture has undergone a cloning process; mixed into solid entities that form new hybrids. Each renounces its form of purity.

---

10 Interview with Gujali, Chief Fisherman of the Jaya Laksana Brebes Group, July 17, 2020.

11 Masdar Hilmy, "Islam and Javanese Acculturation: Textual and Contextual Analysis of The Slametan Tradition" (McGill University Montreal Canada, 1999), https://doi.org/10.1016/b978-0-08-102025-8.00003-x; Umi Sumbulah, "Islam Jawa Dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi Dan Ketaatan Ekspresif," *El Harakah* 14, no. 1 (2012): 51–68; Donny Khoirul Aziz, "Akulturasi Islam Dan Budaya Jawa," *Fikrah* I, no. 2 (2013): 253–86; Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal," *Shahih* 1, no. 1 (2016): 1–12, https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.01; Joko Tri Haryanto, "Relasi Agama Dan Budaya Dalam Hubungan Intern Umat Islam," *Alhadharah* 15, no. 30 (2017): 1, https://doi.org/10.18592/alhadharah.v15i30.1204; Ryko Adiansyah, "Persimpangan Antara Agama Dan Budaya (Proses Akulturasi Islam Dengan Slametan Dalam Budaya Jawa)," *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial Dan Sains* 6, no. 2 (2017): 295–310, https://doi.org/10.19109/intelektualita.v6i2.1612; Imam Subqi, Sutrisno, and Reza Ahmadiansah, *Islam Dan Budaya Jawa*, ed. Rasimin (Solo: Penerbit Taujih, 2018).

12 Sulkhan Chakim, "Potret Islam Sinkretisme: Praktik Ritual Kejawen?," *Komunika* 3, no. 1 (2009): 1–9, https://doi.org/10.24090/kom.v3i1.2009.pp1-9; François Raillon, "The Return of Pancasila: Secular vs. Islamic Norms, Another Look at the Struggle for State Dominance in Indonesia," in *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, ed. Michel Picard and Rémy Madinier (New York: Routledge, 2011), https://doi.org/10.4324/9780203817049; Mokhamad Sodikin and Sumarno, "Sinkretisme Jawa-Islam Dalam Serat Wirid Hidayat Jati Dan Pengaruhnya Terhadap Ajaran Tasawuf Di Jawa Abad Ke-19," *Avatara, e-Journal Pendidikan Sejarah* 1, no. 2 (2013): 308–19, https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/avatara/article/view/2439; Jarman Arroisi, "Aliran Kepercayaan & Kebatinan: Membaca Tradisi Dan Budaya Sinkretis Masyarakat Jawa," *Al-Hikam: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2015): 104–26; Arlinta Prasetian Dewi, "Sinkretisme Islam Dan Budaya Jawa Dalam Upacara Bersih Desa Di Purwosari Kabupaten Ponorogo," *Religia* 21, no. 1 (2018): 96–107, https://doi.org/10.28918/religia.v21i1.1503.

The term syncretism is often criticized for its derogatory connotations. The factor is none other than the history of theological disputes in religion.[13]

Third, the relation between religion and culture is seen from the mysticism aspect. For example, a study by Mark Woodward,[14] S. Soebardi,[15] Niels Mulder,[16] Capt RP.Suyono,[17] Rubaidi,[18] Yazida Ichsan & Yusuf Hanafiah,[19] and Ahmad Yuzki Faridian Nawafi.[20] Javanese mysticism is represented in the *Serat Wirid* and the symbolic architecture of the Yogyakarta Palace. This building is a symbol of the body and mind of the Javanese who are influenced by the Sufistic understanding of the relationship between humanity and divinity. *Serat Cabolek* also tells mystical stories of Javanese kings such as Sultan Agung and Pangeran Mangkubumi. The establishment of Javanese mysticism is supported by the dominance of Sufism-based esoteric teachings brought by Wali Songo through concepts that the Javanese are familiar with, such as *manunggaling kawula-Gusti*, *Dulur Papat Pancer Lima, Sang Yang Wiji*, and *Sang Yang Murbeng Dumadi*.

From the many kinds of literature above, this research wants to continue the discourse on the relationship between religion and culture in Javanese society. However, the locus and focus of the investigation were directed at the coastal tradition on the North Coast of Java Island (*Pantura*). In addition to use an anthropological approach, the researcher also uses the perspective of Islamic education as a theoretical framework. It is these two characteristics that distinguish this study from previous scholars.

Theoretically, the contribution of this study lies in the development of coastal

---

13 A comprehensive review of this issue can be found in Anita M. Leopold and Jeppe S. Jensen, *Syncretism in Religion: A Reader*, ed. Anita M. Leopold and Jeppe S. Jensen (New York: Routledge, 2014).

14 Woodward, *Java, Indonesia and Islam*.

15 S. Soebardi, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes AGontribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*, *Angewandte Chemie International Edition, 6(11), 951–952.* (Springer Netherlands, 1975).

16 Niels Mulder, *Mistisisme Jawa* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2001).

17 Capt RP. Suyono, *Mistisisme Tengger. Vol. 3.* (Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, n.d.).

18 Rubaidi, “Javanese Islam: A Blend of Javanese Culture and Islamic Mysticism Viewed from Post-Colonial Perspective,” *El Harakah: Jurnal Budaya Islam* 21, no. 1 (2019): 19–36, http://103.17.76.13/index.php/infopub/article/view/6066.

19 Yazida Ichsan and Yusuf Hanafiah, “Mistisisme Dan Transendensi Sosio-Kultural Islam Di Masyarakat Pesisir Pantai Parangkusumo Yogyakarta,” *Fikri : Jurnal Kajian Agama , Sosial Dan Budaya* 5, no. 1 (2020): 21–36.

20 Ahmad Yuzki Faridian Nawafi, “Titik Temu Mistisisme Islam Dan Mistisisme Jawa; Studi Analitis Terhadap Persinggungan Ajaran Tasawuf Dan Kejawen,” *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 10, no. 2 (2020): 242–54.

Islamic disciplines.[21] On a practical level, this research is useful for anthropologists, Islamic religious leaders, and coastal communities in understanding the phenomenon of religious traditions.

Methods

This research uses a qualitative approach. Researchers seriously explore social phenomena in the form of the Festival of the Sea tradition to uncover the deepest meaning behind the processes, rituals, and activities. The researchers describe the subjective experience of fishermen who participate in the Festival of the Sea in the coastal area of Prapag Lor Village, Losari District, Brebes Regency, Central Java. The researchers also try to get a variety of their in-depth perceptions about this tradition. No less important, the researchers reveal the relevance of the *Pesta Laut* tradition to Islamic education.[22] According to its type, this study is categorized as a case study. The case that was observed intensively was a single case, limited by the behavior of the fishermen in the tradition of the Sea Party in Prapag Lor Village which is routinely held on Saturdays at the end of the month of *Sura* (*Muharram*).[23]

Field data collection relies on three techniques, namely observation, interviews, and documentation.[24] In the observation process, researchers went directly to the research location in Prapag Lor Village and made observations of the Festival of the Sea tradition to find out the fishermen's perceptions about the purpose, process, and implementation.

The researchers used an unstructured interview technique. The researchers asked key informants about the phenomenon of the *Pesta Laut* tradition. Technically, the researchers asked the informants for approval in advance about the willingness of time to express some of his thoughts. Then the researchers took notes in a book and recorded them through a smartphone. Key informants who became the research subjects included: 1) The head of the fishing group. From him, the researchers got information about the description of the implementation of the *Pesta Laut*

21 The complete coastal local Islamic tradition can be seen in Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur)" (Universitas Airlangga Surabaya, 2003); Mahfudlah Fajrie, "Gaya Komunikasi Masyarakat Pesisir Wedung Jawa Tengah," *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 1 (2018): 53–76, https://doi.org/10.18326/inject.v2i1.53-76.Tuban Jawa Timur

22 Patricia Leavy, *Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based Participatory Research Approaches* (New York & London: The Guilford Press, 2017), 9.

23 John Gerring, *Case Study Research: Principles and Practices* (New York: Cambridge University Press, 2007), 20, http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf. lihat juga Bill Gillham, *Case Study Research Methods* (London: British Library Cataloguing-in-Publication Data, 2007), 1, http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf.

24 Michael Bassey, *Case Study Research in Educational Settings*, vol. 4 (Buckingham: Open University Press, 1999), 69, https://doi.org/10.1080/13664530000200293.

tradition and its wisdom for fishermen. 2) Chairman of the committee for the implementation of *Pesta Laut* tradition. This informant is a source of data on the preparation and implementation of the *Pesta Laut* tradition, as well as any offerings that are thrown into the middle of the sea as a ritual. 3) Islamic religious figures. From him, the researchers tried to dig up data about the perception of the *Pesta Laut* tradition and its philosophy from the point of view of the Islamic religion. 4) Community leaders. Several community leaders have also become informants in the research being conducted by researchers to obtain information about the history of the implementation of the Sea Festival tradition. 5) The general public. Information obtained from the general public is the role of the community in the process of implementing the Sea Party tradition, what mythology surrounds it, and the philosophy of implementing the Sea Festival tradition in Prapag Lor Village.

The documentation technique complements this research by collecting various relevant documents regarding the tradition of the Sea Party. These include Prapag Lor's Medium Term Village Development Plan (RPJMDes), photos of the traditional activities of the Sea Festival, data from the Losari sub-district, and articles and books that discuss the relationship between religion and culture in Javanese tradition.

All datas collected are then analyzed through several stages. In summary, it begins with the researchers' efforts to introduce concepts that become 'analytical statements' about the phenomenon of the *Pesta Laut* tradition, showing them in the form of a summary of answers to each research question, then focusing on the issue of religious and cultural relations in Javanese society which is the research hypothesis. Then, the researchers did the theorizing to find an explanation of the facts in the field, especially the cause and effect that could be tested against the analytical statements collected and enter the significant interpretation stage. Researchers do not claim generalization in this case. Researchers can only carry out transferability (producing findings that can apply in other places if the characteristics and conditions are the same or similar to the place where the research was conducted).

Result and Discussion

Socio-Cultural Conditions of the Losari Community, Brebes, Central Java

Prapag Lor Village, Losari District, Brebes Regency, Central Java Province is one of 22 villages in Losari District which has a distance of 39 km from the district city. The topographical location of the land is flat on the coast, with most of the land being used by the community for agriculture and fisheries so that most of the villagers are fishermen and sharecroppers.[25] Geographically, Prapag Lor Village is bordered by the Java Sea (north), Prapag Kidul Village (east and south), and Karangdempel Village (west).

25 Prapag Lor Village Medium Term Development Plan (RPJM) for the 2019-2024 Period.

The history of Losari can be traced from the genealogy of the Cirebon Sultanate, namely Sunan Gunung Jati and Raden Patah from Demak. Since the marriage between Ratu Wulung Agung and Tuh Bagus Pasekh, they were then blessed with a child named Ratu Wana Wati. She was married to Prince Dipati Carbon (the son of Pangeran Pasarean with Ratu Masnyawa, a descendant of Raden Patah from Demak). From there, two sons were born, namely Panembahan Ratu and Pangeran Losari. The history of Losari can be traced from the genealogy of the Cirebon Sultanate, namely Sunan Gunung Jati and Raden Patah from Demak. Since the marriage between Ratu Wulung Agung and Tuh Bagus Pasekh, they were then blessed with a child named Ratu Wana Wati. She was married to Prince Dipati Carbon (the son of Prince Pasarean with Ratu Masnyawa, a descendant of Raden Patah from Demak). From there, two sons were born, namely Panembahan Ratu and Prince Losari. With the advantages he had, both in the field of war science, art, and magic, then he was named Panembahan in the North Coast of Java which is now known as Losari (after his name).[26]

Panembahan Ratu and Pangeran Losari sent Ki Sura Nenggala to guard an area that was being wracked by conflict. Long story short, thanks to Ki Sura's expertise, the turmoil of war in the region subsided. By Ki Sura Nenggala, the area was later named Prapag because it is located in the north. Until now, then known as Prapag Lor. Until the end of his life, Ki Sura Nenggala died and we find his grave in that area, namely at the end of Prapag Lor Village.[27]

The people of Prapag Lor Village are predominantly Muslim. The number of non-Muslims is relatively small. Nevertheless, they live in harmony without any disputes.[28] The people of Prapag Lor Village are very concerned about the norms and traditions that apply in their environment. For example, when they want to go out to sea for a few days, the fishermen usually choose groups, usually villagers. This kind of daily behavior cannot be separated from the strong social solidarity between citizens. Even in the case of work, they influence and are influenced by the wider social environment.[29]

In addition, the people of Prapag Lor Village also have special expertise in the arts. Because they live in coastal areas, they usually make their means of production at seas, such as boats, nets, and others. Some people also still believe in spirits, spirits, and guardian gods of the sea. Even though formally, they are devout Muslims. Perhaps, this belief gave birth to the acculturation process between religious rituals and traditional ceremonies. When a new boat is lowered into the sea for the first time, for example, people must hold religious rituals such as a *slametan*. While

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Observation of the behavior of the people of Prapag Lor Village on September 9-11, 2020.

29 Layder, *Understanding Social Theory. Second Edition*, 1.

looking for fish in the sea, they hope to always be given safety by Allah Swt.[30]

For a long time, the *slametan* tradition has become a serious concern for anthropologists to explore Javanese culture. The most popular research comes from Clifford Geertz. According to him, the *slametan* is a Javanese religious system that is simple, formal, not dramatic, and almost hidden. This ritual symbolizes mystical and social unity. The belief of the people of Prapag Lor Village is relevant to Geertz's observations in Mojokuto. Slametan, which is expressed by the Javanese as a combination of communal feasts and religious rituals, aims to strengthen social solidarity between friends, neighbors, co-workers, relatives, local spirits, deceased ancestors, and almost forgotten gods.[31]

The Ritual of *Pesta Laut* in Prapag Lor Village: A Portrait of the Indigenization of Javanese Islam

Pesta Laut is one of the traditions in Prapag Lor Village which is held on the last Saturday of the *Sura* Month (*Muharram*). The main ritual of this activity is throwing offerings into the middle of the sea.[32] *Pesta Laut* tradition is divided into three stages, namely *Nyadran*, *Sedekah Laut*, and *Pesta Laut*. *Nyadran* is the process of preparation before the implementation of the tradition of *Pesta Laut*. In this phase, the people of Prapag Lor Village formed a committee structure. At the time of this research, Rasmadi was appointed as the General Chair, Taram as the chairman of the committee, Toridin became the secretary, Taruna as the treasurer, and Kalam as the equipment division who prepared the offerings. Fundraising is done by means of self-funding from community contributions. The nominal fee depends on the ownership of the boat. Those who own large boats are charged a fee of Rp. 200,000.00 and owners of small boats of Rp. 100,000.00. Traders and ordinary people who sell products from the sea daily are subject to a fee of Rp. 50,000.00. If you don't have it, then it is pegged sincerely according to the level of ability. The withdrawal is carried out by each group of fishermen who are then collected to the treasurer of the committee. As explained by Rasmadi below:

> *Sedekah laut iku sing asli dibagi telu. Sing pertama nyadran, sing ke loro sedekah laut, seng ke telune iku pesta laut. Nyadran iku niat pan ngelaksanaaken sedekah laut carane ya ngumpuli dana nggo operasional sedekah laut. Ari sing arane sedekah laut iku syukurane wong nelayan marang gusti Allah sing duwe kuasa, sing duwe urip. Arane nelayan olih mangane sing laut ya syukurane ning tengah laut. Lah sing terakhir iku pesta laut. Pesta laut iku artine seneng-seneng karena wong nelayan wis sedekah, wis diparingi selamet. Kita ngungkapaken*

30 Interview with Rasmadi, Chair of the Organizing Committee for the *Pesta Laut* in Parapag Lor Village, Brebes, on September 11, 2020.

31 Geertz, *The Religion of Java*, 11.

32 Interview with Hermawan, Community Leader of Prapag Lor Village, Brebes, July 17, 2020.

kesenengan iku melalui ngadaaken acara kaya wayang golek, wayang kulit, sandiwara, karo sing sejenne.[33]

The second stage is Alms of the Sea, which is a *slametan* ritual or the ceremony of throwing offerings into the middle of the sea which is offered to the ruler of the sea. The goal is to appreciate the creatures other than humans who live in the sea. Rasmadi added:

Duit sing wis dikumpulaken iku nggo tuku perlengkapan Sedekah Laut. Misale ana duit sing wis dikumpulaken 25 juta. Nggo tuku perlengkapan Pesta Laut entok 22 juta, engko luwihan sing 3 juta iku ora dipangan panitia. Tapi didenakaken ning wong sing wis tua-tua, sing kurang mampu. Nah ngenakaken sumbangan iku sing diarani sedekah. Ari sesajen silih ya tradisi sing dilakoni turun temurun kawit nenek moyange wong Prapag Lor.[34]

The money collected in the committee is allocated to meet the needs of the Marine Party equipment. For example, if there are already 25 million rupiahs, the budget for the Sea Party is set at 22 million rupiahs. The rest will be donated to the poor. This activity is then called Sedekah Laut. So, the fishermen indirectly donate some of their wealth to people in need.

The final stage is *Pesta Laut*. This agenda is carried out a day after the implementation of the Sedekah Laut tradition. Various activities have been packaged in the form of folk art. For example, puppet shows, wayang kulit, and theatrical arts (folk art performances in Java that tell the history of a particular place or figure using wayang orang media). The traditional motif of the sea party is the expression of the happiness of the people of Prapag Lor village after giving alms and carrying out the traditions of their ancestors. As a result, they no longer feel any responsibility or debt to their ancestors so they can follow the tradition of *Pesta Laut* in peace.

Sing didarani Pesta Laut iku acara sing diadakaken sawise Pesta Laut. Acarane ya werna-werna, ana wayang kulit, ana wayang golek, ana sandiwara. Pesta Laut diadakaken karena masyarakat desa Prapag Lor ngerasa seneng wis ngelakoni sedekah karo wis jalanaken tradisi sing wis dilakoni turun temurun kawit jamane nenek moyang sehingga masyarakat ngerasa wis ora duwe tanggungan atau utang ning leluhure dadiken bisa menikmati senenge Pesta Laut.[35]

Hermawan said:

---

33 Interview with Rasmadi, Chair of the Organizing Committee for the *Pesta Laut* in Parapag Lor Village, Brebes, on September 11, 2020.

34 Ibid.

35 Ibid.

Acara sing dilakoni sedina sawise sedekah laut selaine pentas seni bangsa wayang-wayangan. Ya ana orjen, ana burok, wis pokoke sing bisa dadi hiburane masyarakat. Sing pementasan wayang ataupun orjen iku laka arti khususe cuman tujuane nggo seneng-seneng tok. Karena masyarakat wis ngadakaken Sedekah Laut. Mangkane warga Prapag Lor ngdakena Pesta Laut, yaiku pesta sawise sedekah laut.[36]

The main offerings that are thrown into the middle of the sea in the tradition of the Sea Festival consist of various types of food. Such as *jadah pasar* (traditional Javanese snacks that are usually sold in the market), bananas with seven cloves, buffalo heads, various kinds of fruits, at least 15 types, vegetables, and various types of *nasi wuduk*, there is white sticky rice of *nasi wuduk*, black glutinous *nasi wuduk*, ordinary *wuduk rice*. The number of offerings needed in the implementation of the sea feast tradition is 117 types. Each offering has a special meaning, although not all of them can be known by people living today. When researchers tried to explore the philosophy of offerings, none of the informants could explain it rigidly.

Sajen sing paling penting iku endas kebo, jadah pasar, gedang pitung cengkeh, buah-buahan paling secuwil 15 jenis, sayur-sayuran, sega wuduk. Sega wuduk bae gen ora cukup siji ana sega wuduk ketan biasa, sega wuduk ketan ireng, sega wuduk liwet, masih akeh sesajen liyane.[37]

Fg. 1 The traditional larungan offerings of Pesta Laut

If the buffalo's head is replaced with a cow's head or a goat's head, for example, research informants also do not know whether it is permissible or not. During *Pesta Laut* tradition from year to year, they always provide buffalo heads as usual. They try as much as possible so that the offerings given by their ancestors are the same as what they are currently providing.

Likewise with other offerings, if there are offerings that are lacking, it is suspected that it will bring bad effects to residents. There must have been something unexpected. For example, one type of tumpeng is not available, so on the same day or the next day, one of the residents will be possessed. They believe, the culprit is

36 Interview with Hermawan, Community Leader of Prapag Lor Village, Brebes, July 17, 2020.

37 Interview with Soin, an Islamic religious leader in Prapag Lor Village, Brebes, December 25, 2020.

one of the marine guardian spirits who asked for the completeness of the offerings. The spirit considers that the offerings he likes are not available so he charges them and as much as possible this request will be fulfilled by the people.

> *Misale endas kebo diganti karo endas sapi apasih endas wedus iku ora ngerti olih apa orane. Ari wong sing ora ngerti kan mikire daripada kangelan goleti endas kebo, terus gen regane larang, angel-angel temen. Tinggal diganti bae karo endas wedus sing gampang goletine, terus gen regane luwih murah. Sajen sing liyane ana sing kurang ya aja sampe, soale dipadakena bae kaya wong. Arane wong iku kan senenge sejen-sejen ora mesti. Pada ana sing pengene wuduk ketan, ana sing pengene wuduk liwet, ana sing pengen liyane. Arane kaya kita, wong seng kerjane ning laut ya sebisa mungkin nyediaaken kabeh tanpa kurang. Bagen goletine kangelan gen tetep diusahaaken endah lengkap, endah pepek. Ari wong kaya kita kan pengen selamet ya. Dari pada ngko ana kejadian sing ora enak, kan mending kita jaga-jaga nyediaaken sajen sing lengkap kader gen sepira lamon ana apik nggo kita kabeh. Lamon laka wedine ya ana kejadian sing ora enak. Mbuh kue ning nelayane, mbuh ning masyarakat umume.*[38]

From the explanation above, religion for the people of Prapag Lor Village is a symbol of human obedience to Allah, while tradition contains values and symbols so that humans can live in it. So, religion without tradition can indeed develop as a whole religion. However, without tradition, religion will have no place in social culture.[39]

According to one of the informants, the income of residents who rely on the sea must be grateful for through the sea as well. The tradition of *Pesta Laut* is the most appropriate way to be grateful for the results they get from the sea which comes from Allah SWT. The tradition of the Sea Feast also aims to ask for salvation and abundant income from Allah SWT. Sanudin says, "*kita kerja ning laut, dadi ya kita sebagai nelayan kudu bersyukur marang Gusti Allah melalui laut juga. Selain iku kita gen jaluk perlindungan endah didupain keslametan, endah dijaga saking bala, endah olih barokahe.*"[40]

In addition, residents believe that there are creatures other than humans living on this earth, especially creatures that live in the sea. For example, Nyai Roro Kidul, Nyai Dewi Rantang Sari, and some of their soldiers as watchmen of the sea. Like most Javanese people, the people of Prapag Lor Village appreciate their existence so that in carrying out the *Pesta Laut* tradition, they also ask permission from the

---

38 Interview with Rasmadi, Chair of the Organizing Committee for the *Pesta Laut* in Parapag Lor Village, Brebes, on September 11, 2020.

39 Kastolani and Abdullah Yusof, "Relasi Islam Dan Budaya Lokal: Studi Tentang Tradisi Nyadran Di Desa Sumogawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang," *Kontemplasi* 4, no. 1 (2016): 53.

40 Interview with Sanudin, a resident of Prapag Lor Village, Brebes, December 25, 2020.

inhabitants of the sea (unseen creatures). The goal is to make the journey to carry out the Sea Festival tradition smoothly and not be disturbed by them.

> *Arane gen wong urip pasti percaya, ari sing urip ning dunia iku ora cuman wong. Tapi ana makhluk liyane sing jaga laut. Misale ana Nyai Roro Kidul, Nyai Dewi Rantang Sari, Ki Langlang Buana karo prajurit-prajurite sing bertugas jaga laut. Ari Nyai Roro Kidul karo Nyai Dewi Rantang Sari kue kan disebute dewine laut atau ratune laut.*[41]

Belief in spirits above, if you follow the opinion of Clifford Geertz, is a habit of the *Abangan* Javanese. The term that is often used is *lelembut*.[42] However, Geertz's categorization of the structure of Javanese society into *abangan, santri*, and *priyayi* is irrelevant to the case of *Pesta Laut*. This is because the perpetrators are people who are part of the three structures.

Hermawan again emphasized to the researchers:

> *Tujuan diadakaken Pesta Laut iku kita sebagai wong pesisir sing tinggale ning pinggir laut pasti ya pengen selamet sampe anak putune. Wong tani olih rejeki sing lemah ya ngadakaken Sedekah Bumi. Ari kita wong laut makani keluarga olih sing hasil laut ya ngadakakene Sedekah Laut. Dadi ya tujuane ngadakaken Pesta Laut iku ya pengen selamet adoh sing musibah. Bersyukur wis dupain urip, wis ngupain rejeki sehingga kita bisa nguripaken keluargane. Wis intine sih ungkapan rasa syukure wong nelayan ning gusti Allah sing wis ngupain segala-galane ning masyarakat kabeh.*[43]

Before the implementation of *Pesta Laut* tradition, the traditional leader performs *tirakat* by fasting according to the *weton* (time) of his birth. In Javanese astrology, each name of the day has its count.

> *Sedurunge ngelaksanaaken Pesta Laut kue, sing arane kaya kita sing dikongkon mimpin do'a iku ora sembarangan. Soale ana persiapan sing kudu disiapna. Pertama iku ingsun kudune niat madep marang Gusti Allah karo Ratu Penunggu Laut endah didupain selamet anak putune kita kabeh. Terus ingsun kudune ngelakoni tirakat puasa sedurunge pelaksanaan Pesta Laut. Puasa tergantung weton kelahirane, misale dina Selasa, puasane seminggu, Rebo ya puasane dewek maning.*[44]

---

41 Interview with Rasmadi, Chair of the Organizing Committee for the *Pesta Laut* in Parapag Lor Village, Brebes, on September 11, 2020.

42 Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa, Terj." Aswab Mahasin Dan Bur Rasuanto*, 27.

43 Interview with Hermawan, Community Leader of Prapag Lor Village, Brebes, February 5, 2021

44 Interview with Soin, an Islamic religious leader in Prapag Lor Village, Brebes, December 25, 2020.

The offerings that have been prepared are paraded around the village to signal to the whole community that the committee will ban the offerings tomorrow. However, the procession of offerings at the implementation of the 2020 *Pesta Laut* tradition is somewhat different from previous years. In 2020, the offerings will not be carried out due to the Covid-19 pandemic.

The ritual procession of offerings is not patent because it can be abandoned if other things could endanger the safety of the people of Prapag Lor village. However, in normal situations, the procession of offerings as one of the mandatory series in the tradition of the Sea Festival must be carried out.

On the way to the middle of the sea, the offerings that will be floated into the middle of the sea are accompanied by gamelan beats and prayers from the traditional leader. The essence of the prayer asks for safety in departing to the middle of the sea and when returning to land. If Gus Dur introduced the concept of indigenization of Islam due to deep anxiety about the phenomenon of Arabization[45] in the archipelago, then the people of Prapag Lor Village did not care about, or at least pay attention to the issue of Arabization. The ritual of prayer praises is also recited in Arabic. Perhaps, Gus Dur's culture and educational experience, which is different from that of the Prapag Lor Village community, influenced the manifestation of Islamic indigenization.

In the implementation of the *Pesta Laut* tradition in Prapag Lor Village, Soin is believed to be the prayer leader. Because he is an elder figure and is considered the most understanding about the implementation of the ritual of the *Pesta Laut*. As stated by Rasmadi, "*nang apa kita milih Bapak Soin sing mimpin do'a. karena Bapak Soin dianggap paling sepuh ning Desa Prapag Lor. Selain iku, Bapak Soin dianggap paling ngerti sedekah laut*".[46] This is corroborated by another informant who asserted, "*Bapak Soin iku wis sepuh ning Desa Prapag Lor iku, terus gen wis biasa diundang kongkon mimpin do'a ning desa lain, selain ning Prapag Lor.*[47] Taruna, as treasurer of the organizing committee for the Sedekah Laut tradition, also agreed with Soin's character. "*Kita wong Prapag Lor wis percaya karo Bapak Soin soale kae sing wis dianggep paling ngerti ding kita sing wong biasa. Toligen wis dianggap sesepuh ari Bapak Soin iku."*[48]

---

45 Fathoni Ahmad, "Islam Nusantara Menurut Gus Dur: Kajian Pribumisasi Islam," *Mozaic : Islam Nusantara* 4, no. 1 (2018): 23, https://doi.org/10.47776/mozaic.v4i1.120.

46 Interview with Rasmadi, Chair of the Organizing Committee for the *Pesta Laut* in Parapag Lor Village, Brebes, on September 11, 2020.

47 Interview with Toridin, a resident of Prapag Lor Village, Brebes, 5 February 2021.

48 Interview with Taruna, Treasurer of the Organizing Committee for Pesta Laut tradition in Prapag Lor Village, Brebes, 5 February 2021.

Fg. 2 The Village Elder presides over the ritual of *Pesta Laut*

The prayers delivered must be clear, not read softly, without any elements of lies, spoken aloud, respecting the ancestors and inhabitants of the sea, so that they are always in safety. When the prayer that is said is deemed inappropriate, then the offerings that have been thrown into the middle of the sea, especially the buffalo's head will return to the front of the boat. If this happens, it is a sign that the offerings are rejected by the inhabitants of the sea. In fact, in another village, there was once a traditional leader who died because of this.

The Relevance of *Pesta Laut* Tradition in Islamic Education

Pesta Laut tradition is full of Islamic educational values. Following Gus Dur's thoughts on the concept of indigenization of Islam, the Pesta Laut tradition is a concrete example that Islam is very accommodating to local cultural values. In the ritual of the Sea Festival, there is an effort to reconcile Islamic doctrine and local cultural forces. This is very well realized by the perpetrators so that local culture is not lost. It is not wrong if we agree with the thesis that was put forward by Gus Dur about the unique relationship between religion and culture. The relationship between religion and culture, in Gus Dur's analysis, may seem ambivalent at first glance but is very close. Religion often uses cultural instruments to reveal the beauty of the Creator.[49]

In Islam, *Pesta Laut* is the embodiment of the concept of '*urf*[50] which is carried out continuously by most people and is passed down from generation to generation. The community agrees that the implementation of the Sea Festival tradition is something that can be accepted by common sense. So this can be used as a proposition in the determination of Islamic law. The tradition of *Pesta Laut* from generation to generation has become a custom and is considered good by the perpetrators. Not just a good assumption, but the implementation of the Sea

---

49 Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 291.

50 *'Urf* according to sharia has an award (worth *hujjah*) and the rule of *'urf* is a legal basis that has been confirmed. '*Urf* is an act or word in which the soul feels calm in doing it because it is in line with logic and can be accepted by human nature. Agung Setiyawan, "Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat ('Urf) Dalam Islam," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 13, no. 2 (2012): 213–14, https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.738.the worldview (Weltanschauung

Festival tradition is considered to be able to bring convenience to fishermen and coastal communities. They feel safe and at ease because there is no disturbance from the guardian spirits of the sea. This belief is also believed by people who are Muslim. They pray for the spirits of the ancestors and the guardians of the sea through climbing prayers that are offered to Allah SWT.

The relevance of the *Pesta Laut* tradition in Islamic education is categorized into three dimensions, namely *aqidah*, morals, and sharia. The scope of Islamic education contained in the implementation of *Pesta Laut* tradition can be used as a source of knowledge and as teaching material for coastal communities.

In the dimension of faith, at least the Festival of the Sea tradition is relevant to the values of the *rububiyah* and *ubudiyah* creeds. The *rububiyah* creed is the belief of a Muslim about the existence of one God who creates and maintains the universe. Islam has a principle that is based on monotheism. This is the foundation or spirit of Islam. The meaning of monotheism in language has the meaning of oneness. It means Allah SWT is one God.[51] The value of the *rububiyah* faith in the implementation of the Sea Party tradition is a ritual prayer to Allah SWT and led by village elders. To keep this prayer answered, there is a special ritual that must be performed by village elders before praying, for example fasting and alms.

Meanwhile, the dimensions of the ubudiyah faith are reflected in the prayer pronunciations used by village elders. In the tradition of the sea party, the way of climbing prayer begins with the pronunciation of *bismillah*, *Ya Allah*, *Ya Rabbi*, and *Allahumma* which shows the forms of their servitude to Allah SWT.

In the moral dimension, the *Pesta Laut* tradition contains moral values to God (*hablun min Allah*), morals to fellow humans (*hablun min an-nas*), and ecological morals (*hablun min al-alam*). The form of *hablun min Allah* in the implementation of the *Pesta Laut* tradition is to invite villagers to always be grateful for all the blessings that have been given by Allah SWT. Especially the seafood they have been relying on. Besides being grateful, another form of *hablun min Allah* is the sincerity of the Prapag Lor village community in carrying out the Pestta Laut tradition. They regularly give alms to the poor and the elderly.

Hablun min an-nas is represented by the activity of helping among villagers. The Sea Party tradition teaches residents to help each other, starting from event preparation, implementation, and completion of activities. For example, when making a small boat that will be used as a place for offerings, they work hand in hand so that the work is completed quickly and does not burden certain groups. In looking for offerings, they divide the tasks in cooperation. Some residents buy buffalo heads, other residents buy fruit and vegetables, cook, and so on.

Hablun min al-alam is reflected in the awareness of citizens about the

51 Haris Riadi, "Kesalehan Sosial Sebagai Parameter Kesalehan Keberislaman (Ikhtiar Baru Dalam Menggagas Mempraktekkan Tauhid Sosial)," *An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam* 39, no. 1 (2014): 49, http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Anida/article/view/864.

preservation of marine ecosystems. This ecological awareness is followed up by protecting the marine environment, not being exploitative in utilizing marine products, and not using tools that have the potential to damage the lives of marine inhabitants.

The sharia dimension includes two main aspects, namely worship, and *muamalah*. The form of worship in the implementation of the Sea Festival tradition is caring for the people around by giving charity. The community of Prapag Lor village collects funds, then it is used for the operational activities of the traditional Laut Festival, and part of it is donated to economically disadvantaged villagers.

The practice of *muamalah* in the Laut Festival tradition can be seen from the activities of buying and selling offerings, renting gamelan and other accessories that support the implementation of the Laut Festival tradition, and renting a house specifically used to collect offerings. These activities are carried out by Islamic law. Of course, in the practice of *muamalah*, there is an *ijab-qabul* procession carried out by people who are considered to have reached puberty and are in a conscious state. They try so that what they do not violate the norms of Islamic law.

Conclusion

Pesta Laut is a routine tradition carried out by the people of Prapag Lor Village on Saturday, the last week of the month of *Sura*. *Pesta Laut* is carried out by bringing offerings with the accompaniment of gamelan beats during the trip to the middle of the sea. The main offering is buffalo head. There are three main boats used by residents, namely boats carrying offerings, mini boat carriers, and gamelan carriers. After arriving in the middle of the sea, the mini boat is lowered, then the mini boat is filled with the prepared offerings. Before being thrown into the middle of the sea, village elders recited a prayer to Allah SWT, asking for safety, and an abundance of sustenance for the people of Prapag Lor Village. This tradition has been carried out since the time of their ancestors and then passed on to the next generations until now. The tradition of *Pesta Laut* is a form of their gratitude to Allah SWT on grace.

Pesta Laut tradition is proof that the Javanese people are not syncretic actors as often accused by Western observers, such as Clifford Geertz, Anita M. Leopold, Jeppe S. Jensen, Michel Picard, and Rémy Madinier. On the contrary, *Pesta Laut* is part of the authentic Islamic expression of the Javanese, which Gus Dur calls the practice of indigenizing Islam. In addition, *Pesta Laut* is also relevant to the values of Islamic education in the fields of faith, morality, and sharia.

Acknowledgements

The researcher is grateful to the relevant parties who contributed to this research. Among them, the Institute for Research and Community Service (LPPM) of the

Islamic University of Nahdlatul Ulama (Unisnu) Jepara which always encourages the increase of scientific publications and social research. And also to the Dean of the Faculty of Tarbiyah and Teacher Training (FTIK) Unisnu Jepara who has provided administrative services, such as licensing letters, so that this research can run smoothly. High appreciation also deserves to be given to the Prapag Lor Losari Village Government, Brebes, Central Java, which provides a lot of information about this research. Finally, I would like to thank the people of Prapag Lor Village as research informants. Without the contributions of the aforementioned parties, it would be impossible for this research to be completed.

References

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Adiansyah, Ryko. "Persimpangan Antara Agama Dan Budaya (Proses Akulturasi Islam Dengan Slametan Dalam Budaya Jawa)." *Jurnal Intelektualita: Keislaman, Sosial Dan Sains* 6, no. 2 (2017): 295–310. https://doi.org/10.19109/intelektualita.v6i2.1612.

Ahmad, Fathoni. "Islam Nusantara Menurut Gus Dur: Kajian Pribumisasi Islam." *Mozaic : Islam Nusantara* 4, no. 1 (2018): 21–40. https://doi.org/10.47776/mozaic.v4i1.120.

Arroisi, Jarman. "Aliran Kepercayaan & Kebatinan: Membaca Tradisi Dan Budaya Sinkretis Masyarakat Jawa." *Al-Hikam: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2015): 104–26.

Aziz, Donny Khoirul. "Akulturasi Islam Dan Budaya Jawa." *Fikrah* I, no. 2 (2013): 253–86.

Bassey, Michael. *Case Study Research in Educational Settings*. Vol. 4. Buckingham: Open University Press, 1999. https://doi.org/10.1080/13664530000200293.

Chakim, Sulkhan. "Potret Islam Sinkretisme: Praktik Ritual Kejawen?" *Komunika* 3, no. 1 (2009): 1–9. https://doi.org/10.24090/kom.v3i1.2009.pp1-9.

Dewi, Arlinta Prasetian. "Sinkretisme Islam Dan Budaya Jawa Dalam Upacara Bersih Desa Di Purwosari Kabupaten Ponorogo." *Religia* 21, no. 1 (2018): 96–107. https://doi.org/10.28918/religia.v21i1.1503.

Fajrie, Mahfudlah. "Gaya Komunikasi Masyarakat Pesisir Wedung Jawa Tengah." *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)* 2, no. 1 (2018): 53–76. https://doi.org/10.18326/inject.v2i1.53-76.

Fitriah, Ainul. "Pemikiran Abdurrahman Wahid Tentang Pribumisasi Islam." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2015): 39. https://doi.

org/10.15642/teosofi.2013.3.1.39-59.

Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa, Terj." Aswab Mahasin Dan Bur Rasuanto*. Depok: Komunitas Bambu, 2013.

———. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Gerring, John. *Case Study Research: Principles and Practices*. New York: Cambridge University Press, 2007. http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf.

Gillham, Bill. *Case Study Research Methods*. London: British Library Cataloguing-in-Publication Data, 2007. http://library1.nida.ac.th/termpaper6/sd/2554/19755.pdf.

Haryanto, Joko Tri. "Relasi Agama Dan Budaya Dalam Hubungan Intern Umat Islam." *Alhadharah* 15, no. 30 (2017): 1. https://doi.org/10.18592/alhadharah.v15i30.1204.

Hilmy, Masdar. "Islam and Javanese Acculturation: Textual and Contextual Analysis of The Slametan Tradition." McGill University Montreal Canada, 1999. https://doi.org/10.1016/b978-0-08-102025-8.00003-x.

Ichsan, Yazida, and Yusuf Hanafiah. "Mistisisme Dan Transendensi Sosio-Kultural Islam Di Masyarakat Pesisir Pantai Parangkusumo Yogyakarta." *Fikri : Jurnal Kajian Agama , Sosial Dan Budaya* 5, no. 1 (2020): 21–36.

Kastolani, and Abdullah Yusof. "Relasi Islam Dan Budaya Lokal: Studi Tentang Tradisi Nyadran Di Desa Sumogawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang." *Kontemplasi* 4, no. 1 (2016): 51–74.

Khabibi Muhammad Luthfi. "Islam Nusantara: Relasi Islam Dan Budaya Lokal." *Shahih* 1, no. 1 (2016): 1–12. https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.01.

Layder, Derek. *Understanding Social Theory. Second Edition*. New Delhi: SAGE Publications Ltd, 2006.

Leavy, Patricia. *Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Arts-Based, and Community-Based Participatory Research Approaches*. New York & London: The Guilford Press, 2017.

Leopold, Anita M., and Jeppe S. Jensen. *Syncretism in Religion: A Reader*. Edited by Anita M. Leopold and Jeppe S. Jensen. New York: Routledge, 2014.

Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa*. Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, 2001.

Nawafi, Ahmad Yuzki Faridian. "Titik Temu Mistisisme Islam Dan Mistisisme Jawa; Studi Analitis Terhadap Persinggungan Ajaran Tasawuf Dan Kejawen." *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 10, no. 2 (2020):

242–54.

Purwahida, Rahmah, Bakhtiar Dwi Yunika, and Dhany Nugrahani A. “Bahasa Dalam Upacara Larung, Sedekah Laut Di Laut Bonang, Kecamatan Lasem, Kabupaten Rrembang, Jawa Tengah.” *Pelita* 3, no. 1 (2008): 21–28.

Rahmat, M. Imdadun. *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama, Membaca Realitas*. Jakarta: Erlangga, 2003.

Raillon, François. “The Return of Pancasila: Secular vs. Islamic Norms, Another Look at the Struggle for State Dominance in Indonesia.” In *The Politics of Religion in Indonesia: Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, edited by Michel Picard and Rémy Madinier. New York: Routledge, 2011. https://doi.org/10.4324/9780203817049.

Riadi, Haris. “Kesalehan Sosial Sebagai Parameter Kesalehan Keberislaman (Ikhtiar Baru Dalam Menggagas Mempraktekkan Tauhid Sosial).” *An-Nida: Jurnal Pemikiran Islam* 39, no. 1 (2014): 49–58. http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/Anida/article/view/864.

Rubaidi. “Javanese Islam: A Blend of Javanese Culture and Islamic Mysticism Viewed from Post-Colonial Perspective.” *El Harakah: Jurnal Budaya Islam* 21, no. 1 (2019): 19–36. http://103.17.76.13/index.php/infopub/article/view/6066.

Setiyawan, Agung. “Budaya Lokal Dalam Perspektif Agama: Legitimasi Hukum Adat (‘Urf) Dalam Islam.” *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 13, no. 2 (2012): 203–22. https://doi.org/10.14421/esensia.v13i2.738.

Simanjuntak, Dumaria, Retno Saraswati, and Sukirno. “Hukum Yang ‘Berperasaan’ Dalam Penyelesaian Konflik Antara Budaya Dan Agama: Penolakan Administratif Terhadap Tradisi Sedekah Laut.” *Administrative Law and Governance Journal* 2, no. 3 (2019): 499–510. https://doi.org/10.14710/alj.v2i3.499-510.

Sodikin, Mokhamad, and Sumarno. “Sinkretisme Jawa-Islam Dalam Serat Wirid Hidayat Jati Dan Pengaruhnya Terhadap Ajaran Tasawuf Di Jawa Abad Ke-19.” *Avatara, e-Journal Pendidikan Sejarah* 1, no. 2 (2013): 308–19. https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/avatara/article/view/2439.

Soebardi, S. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Translation and Notes AGontribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition. Angewandte Chemie International Edition, 6(11), 951–952.* Springer Netherlands, 1975.

Subqi, Imam, Sutrisno, and Reza Ahmadiansah. *Islam Dan Budaya Jawa*. Edited by Rasimin. Solo: Penerbit Taujih, 2018.

Sumbulah, Umi. “Islam Jawa Dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi Dan Ketaatan Ekspresif.” *El Harakah* 14, no. 1 (2012): 51–68.

Suyono, Capt RP. *Mistisisme Tengger. Vol. 3.* Yogyakarta: Lkis Pelangi Aksara, n.d.

Syam, Nur. “Tradisi Islam Lokal Pesisiran (Studi Konstruksi Sosial Upacara Pada Masyarakat Pesisir Palang, Tuban Jawa Timur).” Universitas Airlangga Surabaya, 2003.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

———. “Salahkah Jika Dipribumikan?” *Tempo*, 1983.

Widati, Sri. “Tradisi Sedekah Laut Di Wonokerto Kabupaten Pekalongan : Kajian Perubahan Bentuk Dan Fungsi.” *Jurnal PP* 1, no. 2 (2011): 142–48.

Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. London and New York: Springer Netherlands, 2011. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0056-7_8.

SEKOLAH DULU BARU PESANTREN : EVOLUSI INSTITUSI PENDIDIKAN ISLAM DI BENGKULU ABAD KE 20

Hardiansyah[1] Salim Bela Pilli[2] Merri Sri Hartati[3]

[1] Direktur Sekolah Langit Biru Bengkulu, [2] Staf Pengajar tafsir hadis dan Filsafat Islam UIN Fatmawati [3] Staf pengajar Pascasarjana Pendidikan Biologi Universitas Muhammadiyah Bengkulu

Email : banghardibengkulu@gmail.com

Co Author: Merri Sri Hartati

Abstract

The history of Islamic institution of education in Indonesia was very complex where each community had diversity. Generally, Islamic education in Indonesia was started from "pesantren" as traditional education form, then appeared "madrasah" and school that represented modern institutional of education. Different with other province, Islamic institutuional of education started as new phenomena in 20 century that initiated by institution or person in Bengkulu. This research aimed to know process of evolution Islamic institutional in Bengkulu at 20 century and looked role of "ulama", organization, and government toward that institution. It used historical Research method that included from Heuritic, Critical source, interpretation and Historiography. The result showed there was a different phenomenon in Bengkulu from other province. Pesantren as traditional institution appeared in the end period after Madrasah that got Middle East influence and school that got west institutional education influence. Pesantren "Pancasila" as the first pesantren in Bengkulu and it has been built opposite with pesantren tradition. Its building was built by donation from development and its "Kyai" for this Pesantren searched with community and government. Besides that, the role of "ulama", organization and government had big contribution in Islamic education. Its education institutional became intellectual locus "Ulama's" Bengkulu and had role on spreading Islam extensively. The existence of Pesantren didn't remove madrasah and school that still stand until now.

Hardiansyah., Pilli, S. B,. Hartati, M. S. (2022). Sekolah Dulu Baru Pesantren: Evolusi Institusi Pendidikan Islam di Bengkulu Abad ke 20. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Abstrak

Sejarah institusi pendidikan Islam di Indonesia sangat kompleks, masing-masing komunitas memiliki keanekaragaman bentuk institusi tersebut. Secara umum pendidikan Islam di Indonesia bermula dari pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional, lalu berkembang pula madrasah dan sekolah yang mewakili lembaga pendidikan modern. Berbeda dengan daerah lainnya, kehadiran institusi pendidikan Islam di Bengkulu muncul sebagai fenomena abad ke 20 yang diinisiasi oleh lembaga maupun individu. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui proses evolusi institusi pendidikan Islam di Bengkulu pada abad ke 20 dan meneropong peran ulama, organisasi dan pemerintah terhadap perkembangan institusi tersebut. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian sejarah yang terdiri dari heuritik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi. Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa terdapat perbedaan perkembangan institusi pendidikan Islam di Bengkulu jika dibandingkan dengan daerah lainnya. Pesantren yang dianggap sebagai lembaga pendidikan tradisional muncul paling akhir setelah madrasah yang mendapatkan pengaruh timur tengah dan sekolah sebagai fenomena pendidikan barat. Pesantren Pancasila sebagai pesantren pertama di Bengkulu pun seolah menyalahi tradisi pesantren, bangunan pesantren dibuat terlebih dahulu oleh pemerintah lalu baru ditetapkan kiyai dan tenaga pengajarnya. Selain itu, ulama, lembaga dan pemerintahan sangat berperan besar dalam perkembangan institusi pendidikan. Lembaga pendidikan tersebut menjadi lokus keilmuan ulama Bengkulu serta berperan dalam proses penyebaran ajaran Islam secara lebih luas. Munculnya pesantren tidak memberangus lembaga pendidikan yang ada sebelumnya, malah masih ada lembaga pendidikan generasi awal yang bertahan hingga saat ini. Kehadiran pemerintah melalui Depag memperluas dan memperbanyak jumlah madrasah yang ada di Bengkulu.

Keywod: *pesantren, Bengkulu, evolusi institusi.*

PENDAHULUAN

Berkaitan dengan penyebaran Islam di Nusantara, terdapat tiga hal yang menjadi pokok pembahasan para sejarawan yaitu kapan kedatangan Islam ke Nusantara, siapa yang membawanya dan dari mana kedatangannya (Azra, 2006: 10). Alih – alih menetapkan siapa, dari mana dan kapan, nampaknya kita perlu mempertimbangkan pula proses penyebaran Islam yang gradual di Nusantara. Proses Islamisasi tersebut mencapai titik pucak ketika Islam bersentuhan dengan kekuasaan dengan munculnya kerajaan – kerajaan Islam di Nusantara (Tjandrasasmita, 2009 : 14). Implikasi dari hal ini adalah jika ditinjau secara luas, banyak faktor yang secara kompleks mempengaruhi penyebaran Islam di Nusantara yang satu faktor dengan lainnya saling mempengaruhi (Azra, 2006 : 25), sehingga sangat riskan jika kita hanya berpegang pada satu teori. Lebih jauh islamisasi ini dinilai sebagai proses

internal, yaitu pilihan sadar untuk memeluk Islam bukan islamisasi dari proses eksternal (Dhofier, 2011 : 20)

Proses penyebaran Islam tersebut senantiasa diikuti dengan perkembangan Institusi pendidikan Islam sebagai bagian dari dakwah dan pengajaran agama. Institusi pendidikan Islam di Nusantara merupakan fenomena yang memiliki diversitas yang sangat kompleks sehubungan dengan perbedaan proses islamisasi dalam komunitas muslim (Azra, 2006 : 45). Sistem pendidikan Islam dalam institusi ini dapat dibagi ke dalam dua kelompok yaitu sistem dan institusi pendidikan tradisional dan modern. Pendidikan Surau di Sumatera Barat, Meunasah di Aceh dan Pesantren adalah bentuk–bentuk yang mewakili institusi Islam tradisional. Pengaruh pembaharuan Islam di timur tengah serta pengaruh pendidikan barat yang semakin digalakkan seiring dengan pemberlakuan politik etis pada awal abad ke 20 membuat munculnya bentuk institusi pendidikan yang modern yaitu madrasah dan sekolah. Walaupun madrasah sebenarnya telah hadir dalam dunia Islam sejak abad ke 11, namun dalam kasus Indonesia justru muncul sebagai sebuah instituasi modern dan bukan merupakan bentuk adopsi dari madrasah abad pertengahan (Maksum,1999 : 7).

Permulaan abad ke 20 dinilai sebagai waktu pendidikan Islam mengalami perubahan besar (Steenbrink, 1986 : xiv). Hadirnya pendidikan modern di satu sisi ditolak oleh kaum tradisionalis pada awalnya, namun di sisi yang lain walaupun barat tidak disukai dan ditolak namun beberapa segi yang positif diadopsi dengan penyesuaian seperlunya untuk digunakan pada kalangan sendiri (Noer dalam Daya, 1995 : xiii). Gejala ini akhirnya melahirkan lembaga pendidikan Islam yang hibrida, perpaduan antara sekolah barat dan lembaga pendidikan Islam sekaligus menjadi ciri khas pendidikan kaum pembaharu.

Adalah Karel Steenbrink dengan penelitiannya tentang institusi pendidikan Islam di Indonesia membuat semacam urutan evolusi institusi pendidikan Islam di Indonesia yaitu Pesantren sebagai unsur tradisional yang menjadi institusi pendidikan Islam pertama diikuti dengan hadirnya madrasah dan terakhir mewujud dalam bentuk sekolah. Masing-masing institusi memiliki ciri khas masing – masing yang membedakannya dengan lembaga pendidikan lainnya (Steenbrink : 1986). Lembaga – lembaga pendidikan tersebut didirikan atas inisiasi perseorangan maupun organisasi Islam, sehingga pengaruh dan pemikiran tokoh atau organisasi tersebut melekat erat pada institusi pendidikan di bawahnya.

Namun tidak semua daerah memiliki gejala evolusi lembaga pendidikan seperti yang disampaikan oleh Steenbrink, selalu ada bentuk kasuistik yang justru tidak sesuai dengan perkembangan institusi pendidikan Islam secara umum. Berbeda dengan daerah–daerah lainnya, dinamika pendidikan di Bengkulu justru dimulai pada abad ke 20 dengan munculnya organisasi – organisasi Islam dan ambil perannya pemerintah pada masa setelah kemerdekaan untuk mendirikan lembaga pendidikan. Hal yang menarik adalah, alih–alih sesuai dengan urutan evolusi

lembaga pendidikan sebagaimana yang dideskripsikan oleh Steenbrink, Bengkulu justru membalik periode tersebut. Sekolah yang dianggap sebagai bentuk akhir dari kemunculan pendidikan Islam justru muncul di awal abad sedangkan pesantren yang lekat dengan pendidikan Islam tradisional justru muncul di akhir. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui proses evolusi institusi pendidikan Islam di Bengkulu pada abad ke 20 dan meneropong peran ulama, organisasi dan pemerintah terhadap perkembangan institusi tersebut.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini mengkaji tentang perkembangan institusi pendidikan Islam di Bengkulu pada abad ke 20. Sumber primer dari penelitian ini adalah berkaitan dengan tugas yang diberikan pemerintah Hindia–Belanda untuk meneliti gerakan pembaharuan dan pendidikan Islam. Kuat dugaan bahwa penunjukan Pijper untuk meneliti tentang gerakan pembaharuan di Bengkulu karena pergolakan yang terjadi dan telah mengarah kepada politik (Blumberger, 1931 : 101). Selain itu, autobiografi tokoh–tokoh semasa menjadi sumber lainnya yang tak kalah penting seperti autobiografi, maupun tulisan tentang kesaksian tokoh–tokoh semasa yang menyaksikan bahkan menjadi pelaku sejarah. Selain itu arsip organisasi dan dokumen keluarga maupun organisasi sangat membantu sebagai sumber primer yang tak kalah pentingnya.

Penelitian ini menggunakan penelitian sejarah dengan langkah–langkah dalam penelitian antara lain: *Pertama*, pengumpulan obyek yang berasal dari zaman itu dan pengumpulan bahan-bahann tercetak, tertulis dan lisan yang boleh jadi relevan (Heuristik). *Kedua*, kritik Sumber yaitu menyingkirkan bahan-bahan (atau bagian-bagian darinya) yang tidak otentik (seleksi sumber). *Ketiga*, menyimpulkan kesaksian yang dapat dipercaya mengenai bahan-bahan otentik (Interpretatif). Peneliti melakukan interpretasi terhadap data-data yang telah diseleksi. *Keempat*, penyusunan kesaksian yang dapat dipercaya itu menjadi sesuatu kisah atau penyajian yang berarti (Historiografi) (Gotschalk, 1973 : 18).

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Perkembangan Pendidikan Islam di Bengkulu abad ke 20

1.1. Kondisi Islam di Bengkulu awal abad ke 20

Islam di Bengkulu termasuk terpisah dari Islam di daerah lainnya dan dalam beberapa hal sedikit terbelakang. Hal ini sebagaimana dikisahkan oleh Joseph Collet yang bertugas sebagai Deputi – Gubernur Inggris di Bengkulu dalam surat kepada istrinya.

I preach every Sunday and all the Natives really take me for a divine. I have offer'd to dispute with some of the Mahometan priests, and did engage with one who is a Sultan tho' in Orders. He came off with an excuse that he was not so well vers'd in the doctrinall part of their Religion as some others. I desired him to bring their Padre Buzaar as they call him, that is high priest ; which he promis'd but brought this excuse from him that I understood the Mahometan Religion better than himself. (Dodwell, 1933 : 97)

Walaupun penilaian Collet sangat subjektif, namun kesaksiannya dalam surat setidaknya memberikan kepada kita gambaran tentang pemikiran keagamaan di Bengkulu. Penyebab hal ini adalah pemerintah Inggris yang memutus hubungan antara Bengkulu dan Banten serta daerah–daerah Islam lainnya (Pijper, 1934 : 162). Penyebaran Islam di Bengkulu setidaknya meninggalkan beberapa ciri khas yang masih dapat ditemukan hingga saat ini. Pertama, tidak adanya budaya merantau seperti di Sumatera Barat, Sulawesi Selatan, maupun di Pulau Jawa membuat Islam di Bengkulu disebarkan oleh tokoh agama dari luar Bengkulu. *Kedua*, tidak adanya makam–makam keramat di Bengkulu seperti yang terdapat di Pulau Jawa ataupun daerah lainnya. Ketiga, Tidak ada tingkatan ulama yang dianggap tinggi seperti Kiai di Jawa atau Ajengan di Banten yang dihormati oleh rakyat. Di Bengkulu tempat para Kiai dan ulama diisi oleh para pemimpin rakyat, Pasirah yang mendapatkan kekusaan berdasarkan keturunan atau berdasarkan adat (Pijper, 1934 : 162 - 163).

Susunan pejabat agama di Bengkulu sendiri tidak sama dengan yang ada di daerah lainnya, yaitu pasirah sebagai pemimpin adat mengurus masalah duniawi sekaligus pula menjadi pemimpin agama. Elite agama ini menjadi beberapa tingkatan yaitu : Tingkatan pertama adalah Khali (Khadi), yaitu sebutan untuk alim ulama yang sangat mendalami agama. Khali / Khadi ini biasa mendapat gelar Syekh /Syed. Lapisan kedua ditempati oleh Imam Masjid, lapisan ketiga adalah Ketip (orang yang memberikan ceramah / khotbah keagamaan). Lapisan keempat adalah Bilal (orang yang mengumandangkan azan) dan lapisan terbawah adalah gharim (Orang yang bertanggung jawab dengan kebersihan masjid). Sedangkan posisi Haji (orang yang melaksanakan rukun islam kelima ke tanah suci) disamakan dengan lapisan teratas yaitu Khali / khadi (Setiyanto, 2015:38).

Kontestasi keberagamaan di Bengkulu antara kaum mudo dan kaum tuo pada awalnya tidak menimbulkan gesekan yang berarti. Hal ini karena Muhammadiyah yang mewakili representasi kaum mudo bergerak dalam bidang sosial dan pendidikan. Namun ketika Persatuan Muslimin Indonesia (PERMI) muncul di Bengkulu dan bersama Muhammadiyah melakukan pembaharuan pemikiran agama (Pijper, 1934:164), maka muncullah friksi dengan kaum tuo. Apalagi kemudian gerakan pembaharuan tersebut mengguncang posisi pasirah yang merupakan kepala adat / pemerintahan dan agama sekaligus. Kasus ini terjadi di banyak tempat seperti terjadi di Bintuhan, Haji Abdul Karim Oey selaku ketua Muhammadiyah begitu dimusuhi oleh pemerintahan adat (Oey, 1986:26). Bahkan kemudian menjadi konflik yang tajam antara Muhammadiyah dan PERMI yang mewakili kaum mudo

melawan kaum tuo (termasuk di dalamnya PERTI dan Jami'atul Khair), kaum adat dan Residen di sisi yang lain (Het Vanderland, 2 November 1934:6, Oey, 1986:26).

Perseteruan antara kaum mudo dan kaum tuo bukan hanya dalam ranah perdebatan dan pemikiran, melainkan juga perseteruan dengan bakar membakar sampan yang berakhir tahun 1938, sebelum Bung Karno di buang ke Bengkulu (Chanafiah, 2004). Polemik yang memanas itu mendingin bertepatan dengan Bung Karno dibuang ke Bengkulu. Bung Karno mencoba menjembatani perbedaan antara kaum tuo dan kaum mudo dengan menjadi pengurus Muhammadiyah serta merenovasi pusat keberagamaan kaum tuo, masjid Jamik Bengkulu.

Hingga saat ini, perbedaan pandangan keagamaan itu telah mencair walaupun bekas-bekasnya masih tersisa. Hal ini dapat dilihat di daerah Pasar Bengkulu, yaitu terdapat dua masjid yang saling berdekatan. Satu masjid adalah mewakili kaum tuo dan satu masjid lagi milik Muhammadiyah. Dalam titik tertentu sentimen itu masih ada namun secara ritual keagamaan sangat cair. Banyak warga Muhammadiyah yang hadir saat tahlilan dan banyak pula warga yang berafiliasi dengan masjid kaum tuo yang mengikuti tabligh musibah (Pili dan Hardiansyah, 2019:199)

1.2. Dari Sekolah, Madrasah Hingga Pesantren

1.2.1 Lembaga Pendidikan Islam Pra Kemerdekaan

Dalam pendidikan Islam, pengajian Qur'an adalah pendidikan Islam pertama. Para murid membentuk pengajian di sebuah Masjid dengan didampingi oleh seorang guru (Junus, 1984:34). Masjid sebagaimana surau di Minangkabau memiliki posisi yang penting tidak hanya sebagai tempat melaksanakan ritual keagamaan, tetapi juga sebagai tempat pendidikan, walaupun di Minangkabau sendiri fungsi Surau lebih luas dari pada Masjid (Azra, 2017:xviii). Dalam konteks Bengkulu, pengajian Qur'an ini dilaksanakan di rumah dengan didampingi oleh orang tua, ataupun rumah guru–guru agama yang bertindak sebagai khatib dan bilal serta masjid dan surau. Siswa diminta untuk menghafalkan beberapa ayat suci Al-qur'an, bacaan sholat dan hal-hal yang berkaitan dengan wudhu' serta pokok–pokok iman (sifat 20 ?). Jika ada siswa yang ingin meneruskan pendidikan yang lebih tinggi ia dapat pergi ke orang yang lebih pintar dengan mempelajari Fikih ataupun pergi ke Sumatera Barat untuk meneruskan pelajarannya (Pijper, 1934:168).

Persentuhan pertama Bengkulu dengan pendidikan barat sebenarnya dimulai dari zaman Inggris berkuasa di Bengkulu dengan didirikannya sekolah–sekolah rendah dan lanjutan yang lulusannya menjadi pegawai Inggris. Demikian pula pada masa Belanda berkuasa, pendidikan serupa dibangun pula pada masa Gubernur De Stuers di Bengkulu (Amran, 1985:150 & 177). Memasuki abad ke 20 dengan adanya politik Etis, Belanda makin gencar mendirikan sekolah. Tercatat sekolah kelas satu, Europeesche Lagere School (ELS), Hollands Chineesche School, Holand Inlandschee school, Vervolgschool, Schakelschool, Volkschool (Ikram dan Dalip,

1982:40–44). Selain itu pendidikan swasta juga berperan serta baik aliran nasionalis maupun agama, seperti Yayasan Rejang Setia, Yayasan Semarak, Yayasan Sekolah Kita, Yayasan Perhimpunan Belajar Bengkulu, Taman siswa, Muhammadiyah, Jamiatul Khair, PERTI dan lain sebagainya. Selain politik etis abad ke 20 juga terjadi pembaharuan, pencerahan dan kebangkitan Islam. Faktor pendorong penting dalam hal tersebut adalah semangat untuk kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah, sifat perlawanan terhadap pemerintah kolonial, usaha yang kuat untuk memperkuat organisasi, dan pembaharuan pendidikan Islam (Steenbrink, 1986 :26-28).

Berkaitan dengan pendidikan Islam di Bengkulu, kemunculan madrasah dan sekolah waktunya hampir bersamaan. Madrasah kuat memiliki pengaruh pendidikan Timur Tengah sedangkan sekolah adalah wujud pengaruh pendidikan barat. Dalam catatan sejarahnya, sekolah pertama yang berdiri adalah sekolah Muhammadiyah kebun Ross yang berdiri pada 30 April 1926 (Amnur, 2016:83). Pada awalnya sekolah ini adalah Sekolah Rakyat yang berubah menjadi Ibtidaiyah pada sore harinya. Dalam perkembangannya, sekolah ini tidak hanya menyelenggarakan pendidikan tetapi juga menjadi kantor Muhammadiyah Bengkulu. Sekolah ini terus mengalami perkembangan dan perubahan dengan berdirinya mualimin dan pendidikan Guru agama sedangkan Sekolah Dasar baru berdiri pada tahun 1960 serta dilanjutkan dengan didirikannya SMA Muhammadiyah. Hingga perguruan tinggi, Universitas Muhammadiyah Bengkulu.

Di Curup sendiri (lebih kurang 85 KM dari Bengkulu) berdiri pula HIS Met De Qur'an pada tahun 1927, yang digagas oleh tokoh–tokoh Muhammadiyah bahkan dihadiri oleh Yunus Anis dari HB Muhammadiyah (Amnur, 2016:88). HIS ini kemudiann berubah menjadi sekolah Rakyat pada tahun 1949 dan pada tahun 1950an berubah menjadi sekolah dasar Muhammadiyah.

Kehadiran madrasah hampir berbarengan dengan munculnya sekolah–sekolah agama di Bengkulu. Tahun 1928 didirikan madrasah Jamiatul Khair di Bengkulu walaupun kualitasnya jauh berbeda dengan madrasah yang ada di Pulau Jawa. Sedangkan sekolahnya baru didirikan pada tahun 1930 (Ikram dan Dalip, 1982:51). Pembelajaran diisi dengan pelajaran agama seperti Qur'an, Tajwid, Tata Bahasa Arab, Fiqih, Tauhid dan tafsir Al-Qur'an dengan mengadakan pula pembelajaran umum seperti berhitung, membaca dan menulis. Untuk kelas yang tinggi diajarkan pula bahasa Arab secara tradisional dengan buku teks adalah syarah dari karangan Ali Nuruddin bin Shihab Al-Kilani atau Tasrif Al–Izzi karya Al-Zanjani (Pijper, 1934:169-170). Selain Jamiatul Khair terdapat pula madrasah–madrasah lainnya yang berdiri atas peran individu maupun organisasi di antaranya Al-Irshadiyah, Al-Ikhlasiyah, Tarbiyatul Ihsan, Jamiatul Ihsan dan Tarbiatul Tulab (Pijper, 1934:139). Madrasah ini tidak dapat bertahan karena berbagai faktor, salah satunya adalah masuknya Jepang ke kota Bengkulu dengan banyak lembaga pendidikan yang "vakum" dalam kegiatan.

Di masa selanjutnya muncul pula Tashniyatul Khair yang didirikan sebagai

amal usaha dari Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI). Madrasah ini berdiri pada tahun 1934 di Dusun Kerkap Bengkulu Utara. Madrasah ini kemudian dipindahkan ke Malabero kota Bengkulu. Selain itu muncul pula Madrasah PERTI di Curup (Amnur, 2016:90). Pada tahun 1938, disahkan pula madrasah PERTI di Napal Putih dan Semindang Gumay Bintuhan (Majalah Al Mizan, 1938:1-2). Selain PERTI ada pula Madrasah Muanawatul Khair Arabische School (MAS) di Kota Bengkulu pada tahun 1936 dengan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar. Walaupun menggunakan nama sekolah, namun pada hakekatnya MAS adalah madrasah dengan menitikberatkan pada pendidikan Islam walaupun ilmu pengetahuan umum tetap diajarkan. Prof K.H Ibrahim Hosen pernah mengajar di madrasah ini diminta oleh Sayyid Ahmad bin Syekh Abu Bakar seorang pedagang besar di Bintuhan pada tahun 1935 sebelum akhirnya pindah ke kota Bengkulu membantu kakaknya membangun madrasah MAS di kota ini (Hosen dalam Oey, 1982;222).

Madrasah Cipta Mulya mungkin adalah madrasah terakhir yang dibangun di Lebong sebelum kedatangan Jepang ke Bengkulu. Madrasah ini dibangun dengan keprihatinan Muhammad Ardijoyo bin Pojoyo, seorang pendatang yang melihat banyak anak – anak yang menjadi penambang Emas dari pada belajar. Faktor ekonomi menjadi salah satu penyebab terbesar memgapa anak-anak tersebut tidak bersekolah. Madrasah ini didirikan secara individu dan menyediakan pembelajaran secara gratis. Untuk menunjang pembelajaran, didatangkanlah tiga gurui dari pesantren Krapyak Yogyakarta yaitu Daroini, Burhan Abu Darda dan Mustakim. Tahun 1968 madrasah ini diambil alih pemerintah dengan menjadikannya sebagai madrasah negeri (Amnur, 2016 : 92).

Pada masa ini, dapat disimpulkan bahwa gerakan modernisme Islam lebih memilih mendirikan sekolah sedangkan pendidikan tradisional lebih memilih madrasah sebagai bentuk lembaga pendidikan. Walaupun kurikulum dan pembelajarannya tidak jauh berbeda. Namun MAS dan Jamiatul Khair menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar yang membedakannya dengan lembaga pendidikan lainnya. Walaupun demikian seiring dengan sejalannya waktu, Muhammadiyah yang mewakili kaum modernis juga mendirikan madrasah yang dinamakan madrasah Mualimin.

1.2.2. Lembaga Pendidikan Islam Pasca Kemerdekaan

Setelah masa kemerdekaan, madrasah – madrasah yang dikelola pihak swasta pun masih tetap muncul. Hal ini berkaitan dengan pengembangan sekolah yang telah didirikan seperti Muhamamdiyah yang mendirikan madrasah Mualimin, Sekolah Dasar maupun SMA dan Sekolah kejuruan, ada pula sekolah –sekolah swasta baru yang muncul. Seperti Madrasah Darussaqafah yang didirikan oleh Amin Attaridy seorang alumnus Mekkah yang pulang ke Bengkulu pada tahun 1966. Berhubungan dengan pemberontakan PRRI, para guru banyak yang diculik dan diminta tebusan, maka madrasah ini pun bubar (Amnur, 2016 : 93). Madrasah Tsanawiyah Nurul

Huda muncul di Bengkulu pada tahun 1967 dan disusul dengan berdirinya madrasah Ibtidaiyah Darul Ulum Al Islamy pada tahun 1968 (Syaputra, 2020 : 5).

Sekolah Thawalib muncul pada tahun 1970 yang menghadirkan pendidikan Islam tingkat atas di Bengkulu. Tahun 1975, lembaga pendidikan ini diresmikan oleh pengurus perguruan Thawalib Padang Panjang dan menjadi salah satu cabangnya. Tahun 1977 dibukalah fakultas dakwah dan informasi walaupun hanya bertahan selama satu tahun (Amnur, 2016: 95). Selanjutnya diikuti pula dengan munculnya madrasah Al Maarif Nahdltaul Ulama di Apur Padang Ulak Tanding dan Bintuhan yang diinisiasi oleh K.H Badrul Munir Hamidy (Amnur, 2016 : 178).

Selain madrasah dan sekolah agama yang dikelola swasta, banyak pula sekolah agama dan madrasah yang dikelola oleh pemerintah di bawah Departemen agama. Ada Madrasah yang memang dibuat baru, ada pula madrasah yang diambil alih oleh pemerintah (dinegerikan) seperti SD Muhammadiyah Muara aman, Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah, Madrasah Cipta Mulya menjadi MTS Negeri serta MTS Nurul Huda dinegerikan menjadi MTS negeri pada tahun 1974 (Amnur, 2016 : 189). Pengambil alihan sekolah swasta ini oleh pemerintah memiliki dampak positif sekaligus negatif yaitu bantuan pembiayaan pendidikan yang baik, sarana dan prasarana yang mumpuni serta kesejahteraan para guru yang terjamin. Namun ada pula sisi negatifnya yaitu visi dan misi yang diusung organisasi ataupun para pendirinya tidak dapat diterapkan secara maksimal.

Pendidikan tinggi muncul di Bengkulu yang pada awalnya diinisiasi oleh Yayasan Taqwa (YASWA) perjuangan untuk menjadikan STAIN yang dikelola di bawah Departemen agama berjalan cukup panjang. Yayasan Taqwa (Yaswa) yang dipimpin oleh mantan Gubernur Sumsel, H. Muhammad Husein membidani lahirnya Fakultas Syariah Swasta di Curup. Fakultas Ushuluddin Yaswa Bengkulu diresmikan tanggal 14 September 1963. Kehadiran perguruan Tinggi negeri ini tidak lepas dari peran serta tokoh Muhammadiyah, PERTI dan tokoh NU yang bersama-sama bahu membahu dalam menghadirkan pendidikan tinggi Islam yang berkualitas (https://iainbengkulu.ac.id/index.php/sejarah/).

Nama Prof Djamaan Noer dan Drs. Badrul Munir Hamidy adalah dua tokoh yang berjuang dalam perjalanan panjang tersebut. Keduanya berpaham ahlussunnah waljamaah dan merupakan kader Nahdlatul ulama yang mumpuni (Ali, 2014 : 52-62). Selain itu, kader – kader muda NU pun bermunculan seperti Prof Rohimin dan Prof Sirajudin yang makin mendongkrak pamor STAIN sebagai pendidikan tinggi Islam di Bengkulu, hingga berubah stataus menjadi IAIN dan sekarang menjadi UIN Fatmawati Soekarno.

1.2.3. Fenomena pesantren di Bengkulu

Terdapat 5 elemen dasar dari Pesantren yang membedakannya dengan lembaga pendidikan Islam lainnya, yaitu Podok, Masjid, Santri, pengajaran kitab

Islam klasik dan Kyai (Dhofier, 2011 : 79). Pesantren sendiri dibedakan menjadi pesantren kecil, menengah dan besar berdasarkan jumlah santri yang belajar. Semakin banyak jumlah santri yang belajar, maka akan semakin tinggi popularitas pesantren tersebut. Kemunculan pesantren biasanya dimulai dari hadirnya seorang Kyai memberikan pembelajaran agama di suatu daerah. Kyai menjadi episentrum dalam kehidupan pesantren. Besar kecilnya pesantren tergantung pada kemampuan pribadi Kiyainya (Dhofier, 2011 : 93), baik pengetahuan maupun kesalehannya (Steenbrink, 1974 : 126). Pesantren tersebut biasanya didirikan di tengah kampung dengan wakaf – wakaf yang diberikan masyarakat ataupun ongkos sendiri dari para santri (Aceh, 2015 : 49). Dalam perjalanan sejarahnya, pesantren memiliki sistem pembelajaran yang disebut Sorogan, yaitu santri membaca langsung hafalannya di hadapan Kyai secara pribadi dan Bandongan, yaitu seorang Kyai memberikan penjelasan pada sekelompok muridnya (Dhofier, 2011 : 54).

Pesantren pertama di Bengkulu yang muncul adalah pesantren Pancasila. Berbeda dengan tradisi lahirnya pesantren di daerah lain, pesantren Pancasila justru muncul yang berangkat dari sebuah aspirasi tokoh sepuh dan ulama Bengkulu yang rindu akan hadirnya sebuah pesantren (Dirjen Pendis, 2007 : 130). Pondok yang berdiri pada tahun 1973 dan diresmikan oleh menteri Agama saat itu, Mukti Ali pada 18 November 1974, dibangun pertama kali dengan modal bantuan presiden Soeharto dengan modal sebesar Rp 50.000.000 di atas tanah seluas 6 hektar. Setelah itu, pesantren tertua di Bengkulu ini banyak mendapatkan sumbangan dari Pemda maupun dari masyarakat (Panji Masyarakat, 1 agustus 1983 : 91). Jika di dalam pesantren pada umumnya guru – guru adalah para santri senior ataupun kyai muda, guru di pesantren pancasila tercatat pada tahun 1983 terdiri dari 6 guru PNS bantuan tenaga dari departemen Agama (Panji Masyarakat, 1 agustus 1983 : 92) dan sisanya adalah guru honor. Mereka banyak didatangkan dari luar Bengkulu dengan menyandang gelar akademik. Munculnya pesantren Pancasila disambut dengan baik oleh masyarakat Bengkulu, bahkan di awal perkembangannya pesantren ini kekurangan lokal untuk menampung siswa.

Pondok pesantren ini pada awalnya dipimpin oleh K.H. Nawawi alumni Darul Ulum Mekkah dan Muhammad Rusli, alumni Madrasah Tarbiyah Islamiyah Angku Lakung Sumatera Barat. Kemudian berturut – turut pondok ini dipimpin oleh Buya Muhammad Rusli, , Prof. K.H. Djamaan Nur, Drs. H.M. Asyari Husen dan K.H. Ahmad Suhaemi. Selain madrasah (Ibtidaiyah hingga Aliyah) Pesantren Pancasila juga mendirikan SMP dan SMA pada tahun 1989 (Amnur, 2016 : 97). Pimpinan pesantren yang berangkat dari unsur PNS tentu akan berakhir masa baktinya setelah pensiun. Hal ini dapat dilihat dari kasus penyerahan kepemimpinan K.H. Nawawi kepada Buya Muhammad Rusli. Tentu saja fenomena ini tidak ditemukan dalam pesantren lainnya pada masa itu, yaitu kepemimpinan pesantren digantikan setelah pimpinan lama meninggal dunia.

Kehadiran pesantren pancasila kemudian disusul dengan kemunculan pesantren Darussalam yang berdiri pada tahun 1976 dengan inisiasi tokoh – tokoh

pendidikan Bengkulu, pesantren Pesantren Al – Qur'aniyah di Bengkulu Selatan pada tahun 1978, dan di akhir abad 20 muncul pesantren NU Darunnaja Pemandi di Bengkulu Utara yang berdiri pada tahun 1999.

Kehadiran pesantren yang ramai pada masa orde baru di Bengkulu dapat disebabkan karena masyarakat Bengkulu menyadari pentingnya menciptakan ulama penerus dan cendekiawan Islam yang mumpuni. Selain itu program Orde Baru dalam meningkatkan pemahaman dan pengamalan Islam melalui MTQ sebagai acara yang memiliki *prestise* yang tinggi menjadikan pemerintah daerah pun ikut menyokong hadirnya pesantren di Bengkulu.

2. Peran Tokoh dan Organisasi Pendidikan Islam di Bengkulu

Sarekat Islam adalah organisasi pertama yang hadir di Bengkulu. Tercatat pada tahun 1915, telah ada utusan dalam kongres Sarekat Islam di Surabaya mewakili Bengkulu bernama Haji Muhammad (Korver, 1985 : 39). Walaupun demikian tidak ada catatan berkaitan dengan kegiatan Sarekat islam Bengkulu ini terhadap bidang pendidikan. Organisasi pertama yang muncul adalah Muhammadiyah yang cikal bakalnya berasal dari Muhibul Ihsan, sebuah organisasi kaum pembaharu Islam yang didominasi oleh orang Minangkabau (Pijper, 1934 : 165). Muhammadiyah Bengkulu secara resmi berdiri pada tahun 1928 dengan dihadiri oleh Junus Anis mewakili Hoofdbestuur Muhammadiyah (Soeara Moehammadijah dalam Overzicht van de Inlandsche en Maleisch-Chineesche pers, 1928 : 407). Syarat berdirinya sebuah cabang pada masa itu adalah memiliki amal usaha yang berusia 2 tahun. Seiring dengan akan dilaksanakannya kongres Muhammadiyah di Sumatera Barat, maka aktivis Muhammadiyah semakin gencar dalam menyebarkan organsiasi ini. Hadirnya Muhammadiyah di semua daerah Bengkulu hampir bersamaan waktunya antara 1928 hingga 1930 an (salim dan Hardiansyah, 2019: 106). Tokoh yang muncul antara lain Haji Abdul Karim Oey, Hassan Din, Bung Karno dan Djalal Suyuthie. Selain itu, muncul juga Persatuan Muslimin Indonesia (PERMI) sebagai salah satu organisasi politik yang berhaluan Islam Modernis.

Gerakan tradisionalis yang muncul sebagai penyeimbang Muhammadiyah di Bengkulu adalah Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) yang hadir pada tahun 1934 (Ikram dan Dalip, 1982 : 52). PERTI muncul dengan tokohnya KH. Abdul Muthalib yang memiliki genealogis keilmuwan di Madrasah Tarbiyah Islamiyah Candung. Ia diminta langsung Syaikh Sulaiman Ar – Rasuli untuk mendirikan PERTI di Bengkulu (Aly, 2014 : 37) dan mendirikan sekolah di Kerkap Bengkulu Utara sebagai tanah kelahirannya. Selain di Kerkap, beliau juga merintis madrasah di Aur Gading. Selain itu PERTI pun berkembang hingga ke Semindang Gumay Bintuhan, Kota Bengkulu, Curup (Zaidin Burhany dan M Soleh), dan Napal Putih.

Nahdlatul Ulama sendiri belum muncul di Bengkulu pada awal abad ke 20, walaupun terdapat asumsi bahwa NU telah muncul di Bengkulu bagian selatan pada tahun 1935 (Jayanti, Manthiq Vol. 2, No. 1, Mei 2017 : 2). Asumsi ini masih perlu

untuk ditegaskan kembali mengingat minimnya sumber primer yang diperoleh ataupun saksi mata yang masih hidup. Selain itu kemiripan ritual Aswaja antara PERTI dan NU semakin mempersulit identifikasi ini. Data yang diperoleh dari arsip Nasional Republik Indonesia tentang bantuan madrasah di Bengkulu tahun 1955 / 1956 hanya menyebutkan Muhammadiyah dan PERTI sebagai organisasi yang sekolahnya menerima bantuan (Syaputra, 2020 : 5). Walaupun demikian bukan berarti tidak menerima bantuan tidak ada eksistensi. NU sendiri masuk ke Bengkulu diyakini saat menjadi partai politik di era 1950 an serta berhasil mendirikan sebuah Madrasah Intidaiyah NU di Desa Baru Panco Kec. Hulu Manna Kab. Bengkulu Selatan (Jayanti, 2017 : 2). NU semakin menyebarkan kadernya dengan penugasan guru ataupun staf Pegawai Negeri Sipil dari Departemen Agama. Selain itu, kader NU sendiri muncul dengan perpindahan tokoh dari organisasi lain seperti Prof Djamaan Noer dan K.H Ibrahim Hosen.

Usaha pendidikan dalam konteks lokal adalah Munawaaratulkhiar Arabische School yang didirikan oleh K.H Oesman Hosen pada tahun 1936. MAS sendiri telah muncul di beberapa daerah seperti di Lampung. Keberadaan MAS di Bengkulu meluas ke daerah seperti Tanjung Agung, Kembang Seri dan Talang Empat. Walaupun sekolah ini berkembang, namun tetap izin penyelenggaranya perorangan (Rechtperson) (Ikram dan Dalip, 1982 : 53). Jamiatul Khair yang muncul di Bengkulu pada tahun 1928. Selain di Kota Bengkulu, Jamiatul Khair juga muncul di Curup. Guru – gurunya pun didatangkan dari Sumatera Barat, Betawi bahkan dari Kairo Mesir dengan lama pembelajaran selama 7 tahun.

Tokoh – tokoh pendidikan Bengkulu secara pribadi sendiri terafiliasi dengan organisasi Islam seperti Muhammadiyah, PERTI, ataupun NU. Djalal Suyuthie adalah salah satu tokoh ulama Muhammadiyah yang memiliki genealogis pengetahuan keislaman dari Mualimin Muhammadiyah (Aly, 2014 : 48). Selain aktif dalam dunia mengajar, ia juga terlibat dalam dunia birokrasi dengan menjadi penasehat gubernur Ali Amin. Prof. Djamaan Nur memiliki lokus keilmuwan Islam pada madrasah Darussaqafah, MTI Candung, SP PTAIN Yogyakarta, dan PTAIN Yogyakarta. Ia kemudian terjun dalam dunia pengajaran dengan menjadi tenaga pengajar pada fakultas Syariah IAIN Al – Jamiah cabang Palembang, lalu atas dorongan pamannya ia aktif dalam pengembangan dan pendirian lembaga Islam di Bengkulu (Aly, 2014 : 58). Tokoh selanjutnya adalah K.H. Nawawi yang memiliki lokus keilmuwan pada Jamiatul khair hingga mukim dan belajar di Mekkah selama beberapa tahun. Dengan kedalam ilmu yang dimilikinya Kiai Nawawi ditunjuk sebagai pimpinan pondok pesantren Pancasila. K.H. Badrul Munir Hamidy adalah tokoh pendidikan selanjutnya yang patut diperhitungkan. Lokus keilmuwan beliau adalah pendidikan umum dan agama. Pendidikan umum ia dapatkan di Sekolah Rakyat, Pendidikan Guru Agama Menengah Pertama (PGAMP), dan Pendidikan Guru Agama Atas (PGAA). Selanjutnya ia melanjutkan pendidikan pada Fakultas Ushuludin IASIN Raden Fatah Curup (Aly, 2;014 : 59). Beliau mendirikan pendidikan Ma'arif NU di Padang Ulak Tanding dan di Bintuhan.

Dari beberapa tokoh tersebut semuanya pernah terlibat dalam politik praktis kecuali K.H. Nawawi. Hampir semua tokoh tercatat sebagai pegawai negeri sipil dan memiliki corak keberagamaan tradisionalis selain Djalal Suyuthie. Selain mengajar kegiatan pembinaan umat dilaksanakan dengan dakwah keliling, mendirikan sekolah maupun menjadi ketua organisasi Islam di Bengkulu. Lokus keilmuwan mereka rata – rata berasal dari pendidikan lokal seperti K.H. Badrul Munir Hamidy, Madrasah Tarbiyah Islamiyah seperti Profesor Djamaan Noer dan K.H Abdul Muthalib, Mualimin Muhammadiyah seperti K.H. Djalal Suyuthie dan Mekkah serta Mesir seperti K.H Nawawi dan Prof Ibrahim Hosen. Selain itu, para tokoh ini memiliki toleransi yang cukup tinggi terhadap perbedaan pandangan antara modernis dan tradisionalis, serta memiliki hubungan yang cukup dekat.

KESIMPULAN

Pendidikan di Bengkulu pada abad ke 20 mengalami dinamika yang luar biasa. Jika awalnya pendidikan dilakukan secara tradisional dan sederhana, memasuki abad ini pendidikan dilakukan secara modern. Sekolah yang dipengaruhi oleh Barat dan madrasah yang dipengaruhi oleh Timur Tengah muncul hampir bersamaan, baik yang didirikan oleh organisasi bersifat nasional seperti Muhammadiyah, PERTI, Jamiatul Khair, dan NU, juga yang diusahakan oleh komunitas lokal maupun individu seperti MAS, Al-Irshadiyah, Al-Ikhlasiyah, Tarbiyatul Ihsan, Jamiatul Ihsan, Tarbiyatul Tulab, Madrasah Cipta Mulya, dan lain sebagainya.

Memasuki era kemerdekaan khususnya pada masa orde baru, banyak madrasah – madrasah dan sekolah tersebut diambil alih oleh pemerintah mengingat keberadaannya yang mengkhawatirkan. Hal ini tentu saja di satu sisi membawa pengaruh positif namun juga tak bisa dipungkiri akan pengaruh negatifnya yaitu visi awal lembaga tidak bisa diaplikasikan lagi. Pemerintah juga mendorong munculnya lembaga pendidikan negeri bahkan hingga tingkat Perguruan Tinggi dengan hadirnya STAIN.

Pesantren yang merupakan fenomena pendidikan tradisional dan memiliki ciri khas tersendiri, ternyata baru muncul pada masa orde baru. Berkebalikan dengan tradisi pesantren, Pesantren Pancasila di Bengkulu justru muncul dengan keunikan yang “keluar” dari tradisi tersebut, mulai dari pendiriannya, tenaga pengajarnya hingga sistem mengajarnya. Kehadiran Pesantren Pancasila menjadi langkah awal semakin berkembangnya pesantren di Bengkulu yang diikuti dengan pesantren – pesantren lainnya.

Peran tokoh pendidikan dan organisasi pendidikan di Bengkulu juga sangat besar. Organisasi pendidikan yang masih bertahan hingga saat ini adalah lembaga yang dikelola oleh Muhammadiyah, PERTI, dan NU. Sedangkan tokoh pendidikan yang disorot dalam penelitian ini adalah K.H. Abduul Muthalib, K.H. Djalal Suyuthie, Prof Ibrahim Hosen, Prof Djamaan Noer, K.H. Badrul Munir Hamidy, dan K.H Nawawi. Lokus keilmuwan mereka beragam mulai dari tingkat lokal, nasional,

maupun internasional. Rata–rata mereka pernah terjun dalam politik praktis dan tercatat sebagai pegawai Negeri Sipil.

Referensi

Aly, Heri Noer dkk, Genealogi dan Jaringan Ulama di Kota Bengkulu : studi terhadap asal-usul keilmuwan dan kontribusinya dalam pengembangan pendidikan Islam. Bengkulu : Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Bengkulu, 2014

Amnur, Amnah Qurniati, Sejarah Perkembangan Pendidikan Islam di Bengkulu abad ke -20 (disertasi tidak diterbitkan). Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga, 2016

Amran, Rusli, Sumatera Barat Plakat Panjang . Jakarta : Sinar harapan, 1985

Atjeh, Aboe Bakar, Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasyim, Jombang ; Pustaka Tebu Ireng, 2015

Azra, Azyumardi, Islam in The Indonesian World : An Account of Institusional FormaTion, Bandung : Mizan, 2006

Azra Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Jakarta : Kencana prenadamedia Grup, 2007

Azra, Azyumardi, Surau : Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi, Jakarta : Prenada Media Grup, 2017

Blumberger, J.T.H Petrus, De Natinonalische Beweging in Nederlandsche, Batavia : S'Gravenhage, 1931

Chanafiah, M. Ali, Bung Karno dalam Pengasingan di Bengkulu. Jakarta : Aksara Press, 2004

Daya, Burhanudin, Gerakan Pembaharuan Pemikirtan Islam : Kasus Sumatera Thawalib, Yogyakarta : Tiara wacana, 1995

Dhofier, Zamakhsyari, Tradisi Pesantren : Strudi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia, Jakarta : LP3ES, 2011

Dirjen Pendis, Dirtektori Pesantren, Jakarta : DEPAG RI, 2007

Dodwell, H.H, Private Letter Books of Joseph Collet : Sometime Governor of Fort ST. George Madras, London : Longsman, 1933

Gotschalk, Louis, Mengerti Sejarah, Jakarta : UI Press, 1973

Ikram, M dan Achmadin Dalip, Sejarah Pendidikan Daerah Bengkulu, Jakarta : DEPDIKBUD, 1982

Het Vanderland, 2 November 1934 : 6,

Ismail, Masuk dan Berkembangnya Islam di Bengkulu Abad XVI – XX, Cirebon : Elsi Pro, 2019

Jayanti, Ani, Analisis Kritis Kontribusi Nahdlatul Ulama (NU) dalam Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam di Kabupaten Bengkulu Selatan, Manthiq Vol. 2, No. 1, Mei 2017

Junus, Mahmud, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Jakarta : Hidakarya Agung, 1984

Korver, A.P.E, Sarekat Islam Gerakan ratu Adil ?, Jakarta : Grafiti Press, 1985

Majalah Al-Mizan, no 11 tahun 11 15 Shafar 1357 H

Maksum, Madrasah, sejarah dan perkembangannya, Jakarta : Logos, 1999

Oey, Abdul Karim, Mengabdi Agama, Nusa dan Bnagsa : Sahabat Karib Bung Karno, Jakarta : Gunung Agung, 1982

Pili, Salim Bella dan Hardiansyah, Napak Tilas Sejarah Muhammadiyah Bengkulu, Yogyakarta : Valia Pustaka, 2019

Pijper, G.F, Fragmenta Islamica : Studien Over Het Islmisme in Nederlandsche – Indie, Leiden : E. J Brill, 1934

Setiyanto, Agus, Gerakan sosial masyarakat Bengkulu Abad XIX: Peran Elite Politik Tradisional dan Elite Agama. Yogyakarta : Ombak, 2015

Steenbrink, Karel A, Pesantren Madrasah, Sekolah : Pendidikan Islam dalam kurun Modern, Jakarta : LP3ES, 1986

Syaputra, Een, Madrasah di Bengkulu: Sejarah dan Perkembangannya dari Pergerakan Nasional Hingga Reformasi, Tsaqofah & Tarikh, Vol. 5 No. I Januari-Juni 2020

Tjandrasasmita, Uka, Arkeologi Islam Nusantara, Jakarta : Kepustakaan Populer Gramedia, 2009

Usman, Mulyadi, Pondok Pesantren Pancasila,Panji Masyarakat 1 agustus 1983

Thinking about Coffee, Santri, and Pesantren; Between Literacy Tradition and Economic Development

Mahmud Yunus Mustofa
Student of Postgraduate Program, Walisongo State Islamic University, Semarang, Indonesia.

Abstrack

Although the relationship between coffee and santri is well documented, it is still underappreciated as a critical component of creating literacy traditions and the economic development of santri in the pesantren context. This research exposes the relationship between coffee, santri, and pesantren as a platform for conveying knowledge and the growth of the entrepreneurial sector in the context of the African continent. The purpose of this research is to demonstrate something distinct by examining the substantive shift in the function of coffee in the pesantren environment. Using Pierre Bourdieu's concepts of Habitus, Field, and Practice, this study takes a socio-anthropological approach to the subject matter. The research data was gathered from various sources, including literature, books, journals, and other data sources, and was supplemented by direct observation and in-depth interviews. The findings revealed that the custom of drinking coffee had evolved into an intellectual circle among the santri. The purpose of coffee has been commodified from religious interests by Sufi to knowledge interests by santri, with the latter being more prevalent. Coffee, santri, and pesantren have come together to form a circle of knowledge that is helping to develop literacy traditions in pesantren communities. By implementing a modern marketing system, coffee can also contribute to the economic resurgence of Santri through product innovation and the development of the entrepreneurial activity. This study demonstrates that coffee has emerged as a critical component of developing the scientific and economic traditions of santri in pesantren communities.

Keyword: Coffe; Pesantren Tradition; Literacy Tradition; Economic Development; Indonesia.

Mustofa, M. Y. (2022). Thinking about Coffe, Santri, and Pesantren; Between Literacy Tradition and Economic Development. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

1 **CONTACT** Mahmud Yunus Mustofa mahmudyunusmustofa1@gmail.com

Introduction

Coffee and its applications have become an indispensable part of Indonesia's long and illustrious history as a nation. This plant, which scientists believe originated on the African plains (Ukers, 1935), has helped to create a new culture through social interaction as part of a lifestyle, particularly among young people (Irawan et al., 2020; Khakamulloh et al., 2020; Krisnayana, 2020; Zakaria, 2018). Coffee is frequently affiliated with the Islamic world and is sometimes referred to as "the Wine of Islam." First grown on the plains of Yemen in the 15th century, it quickly rose to become the preferred beverage of Sufi mystics throughout the Arabian peninsula in the following centuries (Morris, 2018). Coffee is also strongly associated with the santri community and the pesantren world in Indonesia. KH. Ihsan Jampes, a well-known ulama' from Kediri, East Java, Indonesia, has written a informative and entertaining book. He authored the book Irshad al-Ikhwan li Bayani Ahkami Shurb al-Qahwah wa al-Dukhan, which describes the Islamic perspective on the tradition of drinking coffee and smoking cigarettes (Ni'am, 2015), which can be seen online here. Coffee, on the other hand, is an essential part of the business development of Santri. Many santri have already succeeded in strengthening the pesantren economy through the usage of coffee beans (Setiawan & Komara, 2020). The benefits of coffee may be found in various disciplines, including cuisine, beauty products, and health and wellness (Nieber, 2017). In essence, coffee has been more commodified due to the changing times (Kamil, 2019).

Many studies have been conducted on coffee by various researchers. Coffee and culture were discussed by sure researchers (Aguirre, 2016; Silva, 2017). As well as this, various scholars have looked at the evolution of coffee cultivation (Rosales-Martínez et al., 2020; Supriadi & Pranowo, 2015), which has led to some interesting findings. On the other hand, researchers have found it challenging to find a link between coffee and the pesantren world even though there are numerous studies on the subject. The practical part of the economy, both resource management and coffee product innovation, is only briefly examined in some current studies, such as those conducted by santri (Hasba & Mukhlis, 2018; Shofwan et al., 2021). Several prior studies have found that coffee does not serve any other significant purpose in forming a culture of reading and entrepreneurship for santri than that of a stimulant.

This paper attempts to resolve the difficulty. Other roles of coffee are discussed in detail in this paper as they relate to the construction of pesantren traditions and culture, both scientific traditions and entrepreneurial development, among other things. The findings of this study are based on a variety of business innovations and coffee culture phenomena that have occurred in the santri setting. Following this, this article addresses how Santri innovates in increasing the potential of coffee and how coffee might affect and form the literacy culture of santri, in particular. These two issues point the way to the realization that coffee is not only an essential part of the economic development of santri, but it also contributes to the transmission of scientific knowledge within the realm of pesantren.

A minimum of three aspects is taken into consideration when making the assumptions in this study. First and foremost, coffee has helped to strengthen and legitimate the practice of the scientific tradition of the pesantren, which is based on socio-cultural values. Santri has a long-standing tradition of drinking coffee, which encourages the formation of an intellectual circle that serves as a forum for disseminating knowledge among the community. Second, the innovation of santri in coffee entrepreneurship has contributed to the development of a more advanced economy. Third, the coffee drinking tradition has become a trend among santri, who have contributed to developing a more advanced literacy culture in the community. Coffee aids in the transformation of local wisdom in pesantren, and it also impacts the economic area, education, and culture of their communities. In essence, coffee does not restrict the scientific and economic production space available to santri but rather opens up a more comprehensive range of possibilities for implementing the pesantren tradition based on local wisdom.

Literature Review

Coffee in Indonesia; Between Exploitation and Tradition

A variety of stories about coffee may be found behind its luxurious appearance. These stories have spanned centuries, shaped cultures, and helped to build human civilization. At first, coffee was a plant (tree) rather than a beverage, and Muslim thinkers such as El Razi and Sheikh Jamaluddin Abou Muhammad Besaid promoted it as a therapeutic herb. Many different names in different nations know coffee. The French refer to it as a café, the Germans refer to it as Kaffe, and the Turks refer to it as Kahué, which is roughly the same as the Arabic term, *Qahwah* (Ukers, 1935). The consumption of coffee has grown to be an international phenomenon since its inception. Because of the qualities and benefits of coffee, it was called "the Black Gold" in other contexts, indicating that it has a very high economic value.

The voyage of coffee in Indonesia has a long and glorious history. Coffee was initially introduced to Java in 1696, when it was transported from Malabar, India. The Dutch East Indies administration recognized coffee as having enormous potential, which the Indonesian people were able to capitalize on (*Kopi Indonesia; Indonesian Coffe Craft and Culture*, 2017). Coffee was introduced to the Sundanese culture around the end of the 18th century, and they were compelled to grow and nurture it (Rooseboom, 2014); this forced cultivation method was called The Preanger Stelsel (Syatori, 2020). Coffee, which had risen to become the world's most valuable commodity at the time, resulted in a significant mobilization of indigenous people's resources. Jan Breman's book, Mobilizing Labor for the Global Coffee Market: Profit from an Unfree Work Dictatorship in Colonial Java, describes how the Dutch East Indies regime oppressed the people and compelled them to meet the demands of the global coffee market (Breman, 2015). Nitin Varma's Coolies of Capitalism also reminds the brutality that once existed underneath the excellent

coffee. These two works demonstrate how the government has taken advantage of its arbitrariness to exert control over natural resources geographically and indigenous peoples ideologically, respectively (Kumar, 2018). Based on this, highways known as The Groot Post Weg were constructed to aid the transportation of coffee at the time of construction (Endah Sri, 2018; Vlekke, 1958).

Coffee is still the most important export commodity in Indonesia today. Indonesia's total coffee production reached 682,000 tons, with 535,000 tons (78.73 percent) of Robusta coffee and 148,000 tons (21.63 percent) of Arabica coffee accounting for the majority of the total. The state treasury received US$824 million in revenue from the sale of these commodities (*Indonesian Coffe*, 2014). This enormous potential in the coffee industry has been fully exploited up to this point. As a result of the widespread usage of coffee in Indonesia, which is solely to exploit local indigenous resources, a tradition has emerged and been passed down through generations. In Indonesia, coffee is a tradition that can be found at almost every level of society. The Indonesian people enjoy drinking coffee while discussing or having a light conversation, which is a beloved pastime (Rahma et al., 2019). This activity does not distinguish between the many sections of society, including the workers, the bourgeoisie, and even students, among others. Coffee was consumed in various settings, ranging from modest shops to roadside vendors to high-end international cafés and everything in between. Santri believes that "Ngopi" and "Ngaji" have fused to form a single identity. The students' coffee habit is not simply about the tradition of drinking while conversing via speech media; it also includes other factors. More than that, this tradition serves as a medium for disseminating knowledge and promoting literacy.

Habitus; Pierre Bourdieu's Theory

Pierre Bourdieu (1930–2002) was a French sociologist who rose to prominence as the twentieth century's most influential sociologist (Grenfell, 2014b). His magnum opus publications, including La Distinction; La Domination Masculine, Les Heretieers, and Outline of Theory of Practice, had a considerable impact on the development of research in various social and cultural domains as educational research. Bourdieu is widely recognized as an expert in Educational Sociology, where he specializes in the study of various power relations in education, which he refers to as symbolic violence. Pierre Bourdieu delves into the dialectical link between objective and subjective structures. Bourdieu's solution to the subjectivist-objectivist conundrum is to focus on practices that he perceives from the dialectical interaction between structure and agency. Practice is neither determined objectively nor is it the result of free will. Bourdieu refers to structural constructivism, structuralist constructivism, or genetic structuralism (Ritzer & Goodman, 2009).

The central concept promoted by Bordieau is field and habitus (Harker et al., 2016). Habitus is the work of internalizing meaning that is carried out continuously

(Pierre Bourdieu, 2018). Habitus is the work of internalizing meaning that is carried out continuously (Pierre Bourdieu, 2018). Habitus denotes a dispositional system that is durable, changeable, structured-structure, which tends to function as structure.

> *Habitus denotes 'systems of durable, transposable dispositions, structured*
> *structures predisposed to function as structuring structures*
>
> (P Bourdieu, 1977)

According to Bourdieu, the way actors feel and construct social existence is critical for sociological study. The term "habitus" refers to a mental or cognitive structure that actors employ to deal with social situations. The actors' habits are internal, whereas the environment is external to them. According to him, actors are given a succession of schemes or patterns that they internalize and evaluate social reality. Dialectically, habitus results from the social world's structure being internalized (Ritzer & Goodman, 2009).

Habitus is a generative principle of judgment that can be classified objectively and a classification system *(principium divisions)* of practices. Habitus is a need that is internalized and transformed into a disposition that produces meaningful practices and meaningful perceptions. Habitus constantly produces useful metaphors, that is, the transferor, more precisely, the systematic transposition required by the particular conditions under which habitus is "practiced." Spaces determined by preferences in food, clothing, or cosmetics are organized according to the same fundamental structure, namely social spaces determined by the volume and composition of capital (Pierre Bourdieu, 2018). Simply put, habitus focuses on ways of acting, feeling, thinking, and being. Habitus connects the social and the individual because the experiences of a person's life journey may be unique in content but are shared in terms of their structure with others of the same social class, gender, ethnicity, sexuality, occupation, nationality, region, and so on (Grenfell, 2014a, pp. 52–53).

Besides habitus, Bordieu also argues about the field. The relationship between habitus and field is a two-way relationship. The field can only exist insofar as social agents possess the inclinations and a set of perceptual schemas, which are needed to shape the realm and gift it with meaning. Simultaneously, by participating in the realm, agents incorporate sufficient knowledge (know-how) into their habitus, which will enable them to shape the field. Habitus embodies the structures of the field, while the field mediates between habitus and practice. Bourdieu tries to use the concepts of habitus and field to eliminate the separation between the subjective and the objective.

Bordeau tries to understand the reproduction of socio-cultural cohesion and law and order without clear rules and powers. For Bourdieu, agents of social interaction are strategic actors, while space and time are integral aspects of their

strategy. Their strategic practices are structured by their socio-cultural environment, which Bordieau calls their habitus, which includes structured dispositions, which will become the basis for continuous structuring (Beilharz, 2003). As a result, the practice carried out by a group of individuals results from a combination of habitus and field internalized by social agents.

Method

This study included qualitative research to understand better the specific setting under which the participants acted and how this context influenced their actions. Additionally, it was utilized to identify unanticipated phenomena and produce new ideas (Maxwell, 2008). Researchers directly integrate themselves into the community to gain firsthand knowledge of what is going on in the pesantren (Feldman, 2011). In addition, individuals were chosen using the purposive sampling technique to provide a representative sample. It was mainly through pesantrens in the rural area of Central Java, Indonesia, that the data for this article was gathered for this publication. One of the teachers at the pesantren owns a coffee shop that is utilized as a meeting spot for santri. Coffee is presented as a part of material culture and as a commodity in the pesantren's fast-changing tradition and society throughout this article. Not only is it essential to chronicle how coffee consumption and information sharing have evolved through time, but it is also essential to document how material preferences and changes in the social, cultural, and economic setting have changed over time. Coffee has also had an impact on the relationship that exists between tradition and knowledge transfer.

The investigation begins with examining works about coffee and the santri tradition in the Pesantren language. The literature review was written based on the research results, which are summarized in the resume. From June to August 2021, a series of observations and in-depth interviews were conducted. Interviews were conducted in person by established health guidelines. As part of the research process, observations were also carried out by the authors, who were closely associated with and involved in the activities of the research object. The information gathered has been condensed into a summary based on the thematic and narrative stories shared by the participants. The text includes information derived from interview quotations, photographs, and theme narratives generated through data reduction. Following that, the data was subjected to three rounds of analysis (Miles et al., 2018).

During the research process, the writer positioned himself as an outsider and an insider at the same time in the field to bridge the gap between the santri as the researcher and the writer as the researcher (Bruce et al., 2011). As an outsider, the author becomes a non-participant observer to observe how the process of activities that are used as research objects directly. As an insider, the writer plays the role of

a student who participates in the activation process. In the end, this position makes it easier for researchers to carry out the intimacy process to get convenience in digging up data. This position can also build personal and professional confidence (Wang, 2013), and this is done so that the data obtained becomes comprehensive.

In order to perform the ethnographic study, the authors conducted informal and unstructured interviews with coffee shop owners, shop managers, and santri, who used to frequent the coffee shop during their research. The author questioned the students about their reasons for being present, their opinions on the physical location, and how they interacted with the other students who were also present. Because of the informal nature of the environment and to maintain the informality of the interviews, we did not record them, but we did take comprehensive notes immediately after each talk in various places. We made sure that all of the participants were aware of the nature and goal of the study before we began speaking with them.

Results and Discussions

Kedai "Tak Selesai"; Strengthening Santri's Literacy and Economics

Kedai "Tak Selesai" is a coffee shop in Central Java, Indonesia, started by a teacher at a pesantren. This cafe embodies the urban coffee concept based on literacy. The coffee shop, which opened in 2018, offers various coffee varieties, associated menus, and custom-made books. Additionally, the coffee served is typical local coffee from the coffee shop area, both in ready-to-eat and semi-finished forms. The baristas who mix the coffee are also Santri graduates who have received prior instruction. The tradition of sipping coffee that is prevalent among students served as the impetus for opening this cafe.

Additionally, ZA, a shop owner and pesantren teacher, stated that he desired to create a location for kids to practice their reading. Since its inception, this shop has hosted various literacy activities, including talks, book reviews, film reviews, and more. This practice demonstrates santri's willingness to expand the scientific heritage beyond the pesantren.

Figure 1.

Coffe Shop "Tak Selesai 1"
https://www.instagram.com/kedai_takselesai/

Additionally, this coffee business frequently hosts seminars on coffee brewing in partnership with associated communities. This activity is designed to hone santri's entrepreneurial skills. The objective is that by the time students graduate from pesantren, they will have acquired abilities beyond religious scholarship. As one of the baristas at this establishment, NF stated that he also underwent entrepreneurship training, including barista instruction. Two shops are operating: "kedai tak selesai 1," which is open to the general public due to its location outside pesantren, and "kedai tak selesai 2," located within pesantren. By incorporating general and religious books, the shop's concept is made as comfortable as possible. This is done to broaden the santri's understanding beyond religious knowledge.

Figure 2.

A student Barista is brewing coffee for a customer
Source: Takselesai documentation

Coffee Drinking; Beyond the Habitus of Santri

The drinking tradition In the pesantren world, coffee has become linked with santri. The terms "Ngopi lan Ngaji" refer to two distinct entities. Coffee has long been used as a medium for promoting the santri literacy tradition in pesantren. Because knowledge sharing between santri typically occurs over a cup of coffee. Coffee drinking among santri is a communal area that has evolved into a venue for santri to think about contestation. Numerous debates and conversations about religious knowledge occur regularly. Previously served on the pesantren's terrace or in the santri's rooms, coffee is now served in a coffee shop. The coffee shop was chosen as a more prominent and accommodating location. Other general books are rarely perused in pesantren, particularly when in the shop.

ZA's drive to establish literacy-focused coffee shops in pesantren communities demonstrates the pesantren's adaptability to new customs and socio-cultural norms. The coffee culture ingrained in the santri society for centuries has elevated it to what Bordieau refers to as Capital (Grenfell, 2014b). The habit of santri, who previously discussed solely religious subjects, is gradually expanding to include discussions of general scientific subjects such as philosophy. This is due to the literature and even philosophy available in the shop. Indirectly, the existing readings affect santri's knowledge construction. According to ZA, the shop owner, santri, needed to acquire religious and general knowledge. The literature offered was explicitly chosen to broaden the perspectives of the santri. Santri, who came to the shop, ended the visit with a cup of coffee and some additional insight into several scientific areas.

Figure 3.

One of the discussion activities in the coffee shop

ZA documentation

Already accustomed to the santri environment, the drinking coffee tradition becomes the capital (Pierre Bourdieu, 1977) of structured activities (Harker et al., 2016). Coffee shops and pesantren developed into spaces that fostered a culture of coffee and literacy in the santri milieu (Johnson & Bourdieu, 1993). In this situation, the santri become agents in which Bordieu participates in an established procedure. The activities of "Ngopi lan Ngaji" have developed into a habit in the santri and pesantrens and have expanded beyond this. Coffee serves as a vehicle for pupils to communicate knowledge. Between santri, coffee, and pesantren, a circle of knowledge formed that aided in the strengthening of santri's literacy tradition. In ancient times, Sufis drank coffee for the sake of worship (divine purpose) in order to stay awake during their dhikr, which are frequently marked by numerous acts aimed to induce a trancelike concentration on God (Hattox, 2014). Today, coffee has evolved into a vehicle for fostering social cohesiveness and promoting santri literacy.

Santri establishes habits through the Coffee ritual, and Ngaji also legitimizes the establishment of social space. In santri, coffee crosses the divide between what is private and what is public. When friends or coworkers share a cup of coffee, santri offers a social space in which they can express their sentiments and opinions (Stroebaek, 2015). According to Habermas, the public sphere is a domain of human social existence in which something resembling public opinion can be established (Habermas & Habermas, 1991).The evolution of coffee shops' functions is a social phenomenon that occurs due to synchronizing requirements that continue to evolve in tandem with other social phenomena (Verma, 2013). This demonstrates that coffee is also a vehicle for bridging the santri divide. This type of behavior is sometimes referred to as authority sharing, as no participant is superior to another in a cup of coffee.

The custom of sipping coffee, which is often a simple notion reserved for private spaces, has grown more exquisite with a modern coffee shop in pesantren. Thus, according to Bourdieu's theory (Garnham & Williams, 1980; Harker et al., 2016; Johnson & Bourdieu, 1993), the tradition of coffee as capital is linked to the habitus existing in the santri environment, the coffee tradition is based on literacy. This event demonstrates that Bordieu's assertion that this habitus might be altered was correct (Pierre Bourdieu, 1977). According to Bourdieu, actors' habits are internal, whereas their environment is external. This research demonstrates that the coffee tradition associated with the santri as performers can continue to be practiced even when the surrounding environment or field has evolved from simple to more bourgeois (Grenfell, 2014b). ZM wishes to internalize as one of the agents here, introducing the spirit of literacy through the coffee shop's books.

The interaction between santri and coffee shops, as Bordieau (Pierre Bourdieu, 1977) stated, is a two-way street. A coffee shop can exist in a pesantren only if the

santri actively participates in developing the coffee tradition. In this situation, the agent, ZM as the business's initiator, can compel students to read the books in the shop. Santri enjoys a cup of coffee and has acquired a variety of new skills through reading and interactions with people. As a result, individuals have unwittingly encountered what experts refer to as knowledge transmission (Greco, 2021; Wright, 2019).

Coffee and The Economic Development of Santri

"Kedai Tak Selesai" is proof that santri are receptive to innovation, particularly in marketing management. Santri, who was before merely a market item for coffee commodities, now takes on the role of a subject. The presence of entrepreneurial ideas in the coffee business due to santri's efforts further validates the notion that students are highly adaptable. "Kedai tak selesai" demonstrates that santri are fluent in discussing religious and entrepreneurial matters. This unfinished shop promotes a modern concept similar to well-known coffee brands such as Starbucks, J.co, or Kopi Janji Jiwa. As a santri, ZA understands the importance of preserving the santri coffee tradition through adaptation to market trends.

ZA's efforts through its coffee shop demonstrate that coffee is critical to Santri's economic development. Santri participated in order to profit from these limited resources. Numerous student-developed coffee products have been discovered, including santri coffee, Bikla coffee, and Jendral coffee. For instance, Kopi Mahkota Raja is a coffee product developed by the independent Mukmin Islamic boarding school in Sidoarjo (Fabrianti, 2019). Santri can also make unique items using coffee-based components, such as coffee grounds paintings, in addition to consumer goods. The numerous variations of santri products made from coffee demonstrate that the coffee industry's enormous potential has become one of the initiatives to develop students' economics. It is simply that the challenge ahead is to expand the worldwide reach of entrepreneurial products created by students using coffee. Government policies and initiatives are required immediately to provide vocational training to develop the santri coffee sector. This demonstrates that coffee is an intellectual and economic tradition, with numerous santri developing coffee products (Setiawan & Komara, 2020).

Coffee shops positioned in pesantren are the ideal innovations for enhancing santri's economic capacities (Ellis, 2017). The concept of a coffee shop stocked with books can pique Santri's interest in reading and give him knowledge outside his traditional religious understanding. This type of literacy-based coffee house model could serve as a starting point for various pesantren. This type of student coffee shop also serves as an example of business potential for santri as they prepare to graduate from pesantren. Finally, coffee can be used to help santri's entrepreneurial economy grow.

Conclusion

The relationship between coffee, santri, and pesantren will always be exciting and accessible to investigate from various perspectives. The most important finding of this study is the dynamic interaction between Coffee, santri, and pesantren in terms of literacy tradition and economic development. The findings of this study are divided into two categories. First and foremost, coffee has legitimized the consolidation of the santri literacy tradition in the pesantren context. It was discovered through the theory of habitus, Bordieau's field, and practice that the coffee tradition of the santri evolved into the habitus that spawned the tradition of scientific transfer and dissemination. In other words, coffee is an accommodating medium for the development of literacy skills.

To begin with, coffee has become one of the commodities picked by Santri as part of an endeavor to boost the entrepreneurial economic environment. Coffee has evolved into a tool for students to generate an intellectual cycle, which is essential for continuing scientific creation. In essence, coffee has been more commodified as a result of the changing times.

The findings of this study pave the door for more research into the association between coffee and santri in the future. The author acknowledges that this study still has limitations, particularly given the small sample size used for data gathering. However, this study proposes that additional research be conducted to examine the tremendous potential of santri innovative items associated with coffee.

Notes on Contributors

Mahmud Yunus Mustofa is a Student at Walisongo State Islamic University. He completed his master's degree in Islamic Education at Wahid Hasyim University, Indonesia, in April 2019, sponsored by the Ministry of Religion Indonesia. He is an awardee of the LPDP Santri Scholarship 2019 from the Ministry of Finance Indonesia.

ORCID

Mahmud Yunus Mustofa https://orcid.org/0000-0001-8611-8840

References

Aguirre, J. (2016). Culture, health, gender and coffee drinking: A Costa Rican perspective. *British Food Journal*.

Beilharz, P. (2003). *Teori-Teori Sosial; Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka* (II). Pustaka Pelajar.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice (trans. R. Nice) Cambridge: Cambridge University Press*.

Bourdieu, Pierre. (1977). *Structures and the habitus*.

Bourdieu, Pierre. (2018). *Distinction a social critique of the judgement of taste*. Routledge.

Breman, J. (2015). *Mobilizing labour for the global coffee market: profits from an unfree work regime in colonial Java*. Amsterdam University Press.

Bruce, C. D., Flynn, T., & Stagg-Peterson, S. (2011). Examining what we mean by collaboration in collaborative action research: A cross-case analysis. *Educational Action Research*, *19*(4), 433–452.

Ellis, M. (2017). *Eighteenth-century Coffee-house Culture: Restoration Satire*. Routledge.

Endah Sri, H. (2018). *Dua Abad Jalan Raya Pantura. Sejak Era Kerajaan Mataram Islam Hingga Orde Baru*. Nurmahera.

Fabrianti, F. (2019). *Peran pesantren dalam pengembangan ekonomi santri Yayasan Pesantren Mukmin Mandiri Sidoarjo*. UIN Sunan Ampel Surabaya.

Feldman, G. (2011). If ethnography is more than participant-observation, then relations are more than connections: The case for nonlocal ethnography in a world of apparatuses. *Anthropological Theory*, *11*(4), 375–395.

Garnham, N., & Williams, R. (1980). *Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction*. Sage Publications Sage CA: Thousand Oaks, CA.

Greco, J. (2021). *The Transmission of Knowledge*. Cambridge University Press.

Grenfell, M. J. (2014a). *Pierre Bourdieu: key concepts*. Routledge.

Grenfell, M. J. (2014b). *Pierre Bourdieu*. Bloomsbury Publishing.

Habermas, J., & Habermas, J. (1991). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. MIT press.

Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (2016). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: The practice of theory*. Springer.

Hasba, I. B., & Mukhlis, A. (2018). *Pesantren kopi: Empowerment of Raung slope community by Pesantren at-Tanwir Ledokombo Jember*.

Hattox, R. S. (2014). *Coffee and coffeehouses: The origins of a social beverage in the medieval Near East*. University of Washington Press.

Indonesian Coffe. (2014). Kementerian Perdagangan Republik Indonesia.

Irawan, D., Fauji, D. A. S., DEVIANA, L., & Al-Aradatin, S. A. (2020). Kontruksi Budaya Ngopi Bagi Generasi Millenial Di Kota Kediri. *Prosiding Seminar*

Nasional Manajemen, Ekonomi, Dan Akuntansi, *5*(1).

Johnson, R., & Bourdieu, P. (1993). The field of cultural production: Essays on art and literature. *Cambridge: Polity*.

Kamil, A. I. (2019). KOPI: OTENTISITAS MATERIAL DAN GAYA HIDUP. *Aceh Anthropological Journal*, *3*(2), 129–143.

Khakamulloh, M., Mayasari, M., & Yusup, E. (2020). Analisis pola komunikasi budaya ngopi di komunitas Karawang Menyeduh. *Jurnal Manajemen Komunikasi*, *5*(1), 96–116.

Kopi Indonesia; Indonesian Coffe Craft and Culture. (2017). Badan Ekonomi Kreatif Indonesia.

Krisnayana, R. (2020). REALITAS BUDAYA NGOPI DI CAFE PADA REMAJA. *DIALEKTIKA*, *7*(1), 51–64.

Kumar, A. (2018). Labour in Your Cup: Global Histories of Labour, Commodities, and Capitalism. *International Review of Social History*, *63*(2), 321–334.

Maxwell, J. A. (2008). Designing a qualitative study. *The SAGE Handbook of Applied Social Research Methods*, *2*, 214–253.

Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2018). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook*. Sage publications.

Morris, J. (2018). *Coffee: A global history*. Reaktion Books.

Ni'am, S. (2015). Merawat Keberagamaan di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok. *Jurnal Lektur Keagamaan*, *13*(2), 533–554.

Nieber, K. (2017). The impact of coffee on health. *Planta Medica*, *83*(16), 1256–1263.

Rahma, A., Farida, I., & Marifatullah, A. (2019). Knowledge sharing over coffee: A history-based community in urban Jakarta. *2nd Internasional Conference on Culture and Language in Southeast Asia (ICCLAS 2018)*, 109–113.

Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2009). Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern. *Yogyakarta: Kreasi Wacana*.

Rooseboom, H. (2014). The History of Coffee in Indonesia. *Indonesiaexpat. Biz*.

Rosales-Martínez, V., Martínez-Dávila, J. P., & Casanova-Pérez, L. (2020). Coffee Agroecosystem in Mexico: Productive Culture between Tradition and Change. *AGROProductividad*, *13*(11), 75–81.

Setiawan, H. C. B., & Komara, B. D. (2020). The Alternative Blue Ocean Strategy:

Bagaimana Strategi Perusahaan Industri Kopi Santri Dalam Menghadapi Persaingan Bisnis? *Jurnal Riset Entrepreneurship*, *3*(1), 26–32.

Shofwan, M., Soehardjoepri, S., Widiana, M. E., Wahyudi, S., Syaifudin, W. H., & Widyaningrum, M. E. (2021). Inovasi Pengrajin Racikan Biji Kopi "REMPAH" Healthy Herbal Dan Berdaya Saing Tinggi Berbasis Santripreneur. *Jurnal Abadimas Adi Buana*, *4*(2), 110–118.

Silva, C. A. V. (2017). Indigenous landscapes Coffee Cultural Landscape of Colombia. *JOURNAL OF WORLD HERITAGE STUDIES SPECIAL ISSUE: Proceedings of the First Capacity. Building Workshop on Nature-Culture Linkages in Heritage Conservation in Asia and the Pacific (CBWNCL. 2016*, 44–50.

Stroebaek, P. S. (2015). Drinking Coffee. *Popular Culture as Everyday Life*, 175.

Supriadi, H., & Pranowo, D. (2015). Prospek pengembangan agroforestri berbasis kopi di Indonesia. *Perspektif*, *14*(2), 135–150.

Syatori, A. (2020). Preanger Stelsel; Kisah Tentang Bisnis Kopi Belanda di Tanah Cirebon-Priangan. *Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, *8*(2), 338–357.

Ukers, W. H. (1935). *All about coffee* (Vol. 1). Library of Alexandria.

Verma, H. V. (2013). Coffee and tea: Socio-cultural meaning, context and branding. *Asia-Pacific Journal of Management Research and Innovation*, *9*(2), 157–170.

Vlekke, B. H. M. (1958). *Nusantara; A History of Indonesia*.

Wang, X. (2013). The construction of researcher–researched relationships in school ethnography: Doing research, participating in the field and reflecting on ethical dilemmas. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, *26*(7), 763–779.

Wright, S. (2019). *Knowledge Transmission*. Routledge.

Zakaria, D. (2018). *Budaya" Ngopi" sebagai sarana interaksi sosial di kalangan mahasiswa Kota Malang*. Universitas Negeri Malang.

JALUR REMPAH DAN PERKEMBANGAN PENDIDIKAN ISLAM

DI PESISIR REMBANG ABAD 15-19 MASEHI[1]

Muhammad Nabil Fahmi
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
email: nabilfahmimuhammad@gmail.com

Abstrack

Perkembangan agama Islam di wilayah pesisir utara Pulau Jawa pada abad 15 M tidak dapat dilepaskan dari ramainya aktivitas perdagangan di jalur rempah. Jalur dagang yang menghubungan kepulauan Nusantara dengan berbagai wilayah dari berbagai belahan dunia berhasil mempertemukan berbagai suku bangsa dengan keragamannya masing-masing. Alhasil sejumlah pelabuhan dan kota bandar menjadi titik temu berbagai bangsa, yang kemudian turut membawa masuk agama Islam ke Nusantara. Salah satu wilayah pesisir yang dilewati jalur rempah dan menjadi simpul awal datang dan berkembangnya Islam di Jawa adalah wilayah pesisir Rembang, yang sejak masa Majapahit memiliki sejumlah pelabuhan dagang utama. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap hubungan perkembangan jalur rempah di Nusantara dengan perkembangan pendidikan Islam serta model penyelenggaraanya di wilayah pesisir Rembang, sejak abad 15-19 Masehi. Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah dan *Islamic studies* untuk mengungkap aspek historis perkembangan pendidikan Islam di wilayah tersebut. Adapun data yang diperoleh dianalisis dengan metode *content analysis*. Dari penelitian ini diperoleh kesimpulan bahwa ramainya jalur rempah mendorong perkembangan tingkat sosial-ekonomi masyarakat pesisir yang dilewatinya, termasuk di wilayah Kadipaten Lasem (Rembang). Kemajuan tersebut mendorong pedagang dari wilayah Arab, Asia tengah (Samarkand), Champa, dan Cina yang sebagian besar beragama Islam bertemu, menetap dan membentuk komunitas di kota bandar Lasem. Pertemuan masyarakat muslim pendatang dengan masyarakat setempat inilah yang pada akhirnya turut mendorong proses Islamisasi secara damai yang dilakukan oleh para guru, kiai, dan sunan. Para penyebar Islam menggunakan pendekatan pendidikan, yang turut disokong oleh dukungan aktor politik lokal (pengusa setempat) dan aktor ekonomi (pedagang

Fahmi, M. N. (2022). Jalur Rempah dan Perkembangan Pendidikan Islam Di Pesisir Rembang Abad 15-19 Masehi. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

---

1 Disampaikan dalam *International Symposium, "Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on The Spice Route"*, 31 Agustus 2021.

muslim). Adapun model pendidikan Islam yang berkembang antara lain: model pendidikan yang berbasis di masjid; model pendidikan yang bertempat di kediaman *(ndalem)* guru atau kiai; model pendidikan mandala; model pesantren yang mulai berkembang pada abad 19 M; serta model pendidikan Islam yang berlangsung secara berpindah-pindah, dari langgar ke langgar, dari masjid ke masjid mengikuti mobilitas seorang mubaligh keliling. Setiap model pendidikan Islam dapat bertransformasi menjadi model yang lain, dan berkembang secara dinamis, baik karena faktor dinamika sosial di suatu wilayah maupun karena faktor internal penyelenggara pendidikan itu sendiri.

Kata Kunci: Jalur Rempah; Pendidikan Islam; Pesisir Rembang

PENDAHULUAN

Abad 14-17 M dunia memasuki era niaga *(age of commerce)*, sebuah masa ketika terjadi ledakkan perdagangan rempah dunia dengan Nusantara menjadi pusatnya. Cengkeh, pala, lada, dan rempah lainnya menjadi komoditas utama yang diperdagangkan dan menyebar hingga ke seluruh dunia. Para saudagar, penguasa kota bandar, kepala syahbandar menempati posisi sentral dalam aktivitas perdagangan internasional ini. Di wilayah pesisir berdiri kota-kota bandar yang tidak hanya menjadi pusat perekonomian regional tapi juga pusat kekuasaan politik dan kebudayaan.[2]

Karena ramainya aktivitas perdagangan di jalur rempah, banyak kerajaan-kesultanan yang bercorak maritim menikmati kemakmuran sosial ekonomi. Negeri-negeri di kepulauan Nusantara khususnya di wilayah pesisir kemudian dikenal sebagai negeri-negeri yang kaya. Bahkan kekayaan kepulauan Nusantara khususnya negeri Jawa dan Kerajaan Sriwijaya (Sumatra-Semenanjung Malaka) disejajarkan dengan kekayaan negeri-negeri muslim di barat.[3] Para era niaga inilah jalur dagang yang menghubungan kepulauan Nusantara dengan berbagai wilayah di dunia berhasil mempertemukan berbagai suku bangsa dengan keragamannya masing-masing dan membuka jalan bagi dikenalkannya agama Islam kepada masyarakat Nusantara.

Pada abad 14-15 M, terjadi akselerasi perkembangan agama Islam di Nusantara khususnya di pesisir utara pulau Jawa. Terjadi proses Islamisasi dan pembangunan masyarakat muslim Nusantara secara masif. Kota-kota bandar yang berada di titik-titik utama perlintasan para pedagang muslim dari berbagai bangsa menjadi lokasi awal masuk dan tersebarnya Islam di Nusantara. Kebanyakan sarjana barat memang berpegang pada teori bahwa para penyebar pertama Islam di Nusantara adalah para pedagang Muslim yang menyebarkan Islam sembari melakukan perdagangan di

2 Anthony Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid 2 Jaringan Perdagangan Global* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020), 3–4.

3 Hyunhee Park, *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Pre-Modern Asia* (New York: Cambridge University Press, 2012), 46.

wilayah ini, maka nucleus komunitas-komunitas Muslim pun tercipta, yang pada gilirannya memainkan andil besar dalam penyebaran agama Islam.[4]

Salah satu wilayah pesisir yang dilewati jalur rempah dan menjadi simpul awal datang dan berkembangnya Islam di Jawa adalah wilayah pesisir Rembang. Wilayah ini sejak masa Majapahit (abad 14 M) memiliki sejumlah pelabuhan dagang utama. Pelabuan Regol dan Pelabuhan Kaeringan yang berada di kota Bandar Lasem ramai dikunjungi para pedagang asing asal Arab, Persia, India, Asia Tengah, dan Cina yang sebagian besar di antaranya beragama Islam. Sebagian dari pedagang-pedagang tersebut kemudian memutuskan menetap, membentuk komunitas dan pemukiman seperti pecinan dan kauman, yang tiap etnis saling bersosialisasi dan melebur menjadi satu sebagai masyarakat Lasem tanpa mengilangkan identitas asal masing-masing. Di pesisir Rembang ini, selama ratusan tahun kontak-kontak budaya yang terjalin antara masyarakat pribumi dengan para pendatang asing turut membentuk identitas masyarakat Rembang seperti sekarang, yang multikultural. Kontak budaya ini, sebagaimana disebutkan di atas, juga berperan pada penyebaran agama Islam di pesisir Rembang.

Berdasarkan data Emis Dirjen Pendis Kemenag tahun 2021, total ada 129 pesantren yang eksis di Kabupaten Rembang. Tidak kurang dari 21.340 santri dan 2.292 ustadz/ pengajar menjalankan aktivitas pembelajaran berbasis pesantren pada tahun ini.[5] Data ini sekaligus menegaskan bahwa Kabupaten Rembang layak disebut sebagai salah satu kota santri di Jawa. Sejumlah pesantren di Kabupaten Rembang menjadi pusat dan tujuan bagi para santri dari berbagai daerah untuk menimba ilmu keagamaan. Tidak heran jika kemudian Rembang juga disebut sebagai kota santri. Aktivitas pendidikan Islam di pesisir Rembang modern dengan segenap budaya atau tradisi keagamaannya tentunya bukan sesuatu yang terbentuk secara instan. Tradisi keagamaan khususnya pendidikan Islam yang berlangsung tersebut tidak dapat dilepaskan dari proses perkembangan Islam selama ratusan tahun di daerah pesisir ini. Ada suatu proses historis empiris yang terjadi di pesisir Rembang terkait bagaimana Islam diajarkan kepada masyarakat. Hal ini dikarenakan sekalipun sejak abad 19 M aktivitas perdagangan jalur rempah semakin ditinggalkan seiring jatuhnya harga rempah dunia karena praktek monopoli dagang pemerintah kolonial, jalur rempah masih meninggalkan jejak-jejak di berbagai tempat di kepulauan Nusantara. Aktivitas perdagangan di jalur rempah selama ratusan tahun masih meninggalkan banyak jejak kebudayaan yang masih terus dirasakan oleh masyarakat Nusantara di masa sekarang. Jejak-jejak kebudayaan ini penting karena menjadi penanda perkembangan historis suatu wilayah, termasuk jejak perkembangan pendidikan

---

4 Abdul Hadi WM et al., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Akar Historis Dan Awal Pembentukan Islam Jilid 1* (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 49–50.

5 Direktoral Jenderal Pendidikan Islam Kemenag, "Data Lembaga Pondok Pesantren Tahun 2021 Rembang Provinsi Jawa Tengah," emispendis.kemenag.go.id, 2021, http://emispendis.kemenag.go.id/dashboard/?content=data-pontren&action=list_pontren&prop=33&k=17&id=51.

keislaman di masyarakat.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana hubungan perkembangan jalur rempah di Nusantara dengan perkembangan pendidikan Islam, serta model penyelenggaraannya di wilayah pesisir Rembang, sejak abad 15-19 Masehi. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran terkait sejarah dinamika perkembangan pendidikan Islam di pesisir Rembang, yang dalam penelitian ini difokuskan pada daerah pesisir kecamatan Rembang, Lasem, dan Sarang. Terlebih penelitian ini mencoba menjelaskan keterkaitan antara aktivitas jalur rempah dengan perkembangan model pendidikan Islam lokal. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan sumbangsih pada diskusi diskursus Islam Nusantara, khususnya dalam ranah akademik.

Penelitian ini sendiri merupakan kajian pustaka (*library research*), dengan pendekatan sejarah dalam *Islamic Studies*. Peneliti menggunakan paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi guna membantu menganalisis realitas keberagamaan Islam di pesisir Rembang dalam kurun waktu tertentu (historis-empiris) secara kritis dan komparatif.[6] Pelaksanaan penelitian dengan pendekatan sejarah sendiri memiliki lima tahapan, yakni: pemilihan topik, pengumpulan sumber, verifikasi, interpretasi (analisis dan sintesis), dan terakhir penulisan.[7] Peneliti menggunakan sumber-sumber data yang relevan dengan topik penelitian, baik berupa buku, artikel penelitian, maupun *e-resources* yang dapat diakses secara online. Salah satu sumber primer yang peneliti gunakan adalah traskrip bahasa Jawa Carita Sejarah Lasem (CSL) terbitan Kantor Perpustakaan dan Arsip Kabupaten Rembang. Carita Sejarah Lasem ini digubah oleh Raden Panji Kamzah pada tahun 1858, dan menjadi sumber sejarah lokal yang berharga yang menggambarkan sejarah daerah Rembang sejak masa Kerajaan Majapahit hingga masa kolonial Belanda. Peneliti juga melakukan wawancara dengan sejumlah narasumber guna menggali sejarah lisan terkait topik penelitian ini. Prinsip kritis dan pemahaman atas latar belakang narasumber menjadi dua hal yang perlu dipertimbangkan dalam penggunaan sejarah lisan dalam historiografi lokal.[8]

Adapun data yang diperoleh akan dianalisis dengan metode *content analysis*. Metode ini digunakan untuk menganalisis dokumen atau transkrip yang telah ditulis dengan rekaman komunikasi verbal, seperti surat kabar, buku, bab dalam buku, tajuk surat kabar, esai, hasil wawancara, artikel, dan dokumen yang bersifat historis dan sejenisnya. Kelebihan penggunaan model analisis ini adalah tersedianya nilai historis atau pemahaman kultural sepanjang waktu melalui analisis teks, serta tersedianya pemahaman ke arah model berpikir manusia yang kompleks dan juga

---

6 M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, Dan Transdisiplin: Metode Studi Agama Dan Studi Islam Di Era Kontemporer* (Sleman: IB Pustaka, 2020), 25–26.

7 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018), 69.

8 Erwiza Erman, "Penggunaan Sejarah Lisan Dalam Historiografi Indonesia," *Jurnal Masyarakat & Budaya* 13, no. 1 (2011): 14–15.

dalam penggunaan bahasa.[9]

PEMBAHASAN

Pesisir Rembang dalam Era Niaga

Kabupaten Rembang secara historis memiliki sejarah bahari panjang yang dapat ditelusuri bahkan hingga abad ke 7 Masehi. Daerah ini selama ratusan tahun telah berada di bawah kontrol kekuasaan yang berbeda-beda, sejak era Majapahit hingga era kolonial Belanda sebelum akhirnya menjadi Kabupaten Rembang seperti sekarang pasca kemerdekaan.

Jauh sebelum era niaga dimulai, ketika kerajaan Sriwijaya tengah berkembang pesat di dunia Melayu pada abad 7 M, daerah Rembang-Lasem dan daerah-daerah pesisir di sekitarnya diduga memiliki peran penting di bidang kemaritiman Nusantara. Dugaan ini berangkat dari ditemukannya situs perahu kuno di pesisir desa Punjulharjo, Kecamatan Rembang, Kabupaten Rembang yang diduga berasal dari abad ke 7 M. Situs perahu kuno Punjulharjo bahkan diklaim sebagai situs perahu kuno terlengkap di Asia Tenggara. Meskipun belum banyak konteks sosio-histori yang digali dari situs ini beserta artefak-artefak yang ditemukan di dalamnya, tidak menutup kemungkinan kawasan pesisir ini dahulu menjadi pusat-pusat perdagangan penting baik perdangan lokal, antar pulau, maupun perdagangan internasional.[10]

Dalam CSL disebutkan bahwa Lasem merupakan salah satu daerah vasal penting kerajaan Majapahit, yang pada tahun Saka 1273 (1351 M) Lasem diperintah oleh Dewi Indu, adik Hayam Wuruk, Raja Majapahit yang bertahta pada masa itu. Wilayah Lasem sebagai sebuah kerajaan vasal membentang dari daerah Pacitan dan sepanjang sungai Bengawan Genthong hingga pertemuan sungai Bengawan Silugangga di Pangkah Sidayu.[11] Keberadaan kerajaan Lasem juga disebutkan dalam naskah lainnya seperti Pararaton dan Kekawin Negara Kertagama, yang menyebutkan adanya kerajaan-kerajaan kecil atau daerah bawahan Majapahit di Jawa yang diperintah oleh seorang dengan gelar Paduka Bhattara, Bhrai atau Bhre, yang Lasem termasuk di antaranya.[12] Posisi penting kerajaan Lasem bukan tanpa alasan. Kerajaan atau kesultanan yang tergolong sebagai negara-kota yang terlibat dalam kegiatan perdagangan regional dan internasional, memang

---

9 A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, Dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2014), 435–36.

10 M. Fauzi and Razif, *Jalur Rempah Dan Dinamika Masyarakat Abad X- XVI: Kepulauan Banda, Jambi, Dan Pantau Utara Jawa*, ed. Singgih Tri Sulistiyono (Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017), 114.

11 Raden Panji Kamzah and Raden Panji Karsono, *Dongeng Rakyat Carita Sejarah Lasem*, ed. Edi Winarno (Rembang: Kantor Perpustakaan dan Arsip Kabupaten Rembang, 2012), 2–4.

12 Sugeng Riyanto et al., *Lasem Dalam Rona Sejarah Nusantara: Sebuah Kajian Arkeologis*, ed. Novida Abbas (Yogyakarta: Balai Arkeologi Provinsi Daerah lstimewa Yogyakarta, 2020), 28.

memerlukan bandar sebagai tempat ekspor dan impor komoditas yang dibutuhkan oleh masyarakat dan kesultanan yang bersangkutan.[13] Begitu juga dengan kerajaan Majapahit yang bercorak agraris-maritim, membutuhkan pelabuhan-pelabuhan sebagai pusat perdagangan yang dapat memasarkan hasil komoditas di kerajaan Majapahit ke daerah-daerah lain di Nusantara dan bangsa-bangsa lain di dunia. Dua pelabuhan utama di kerajaan Lasem, yakni pelabuhan Kaeringan dan Pelabuhan Regol menjadi pelabuhan utama bagi kerajaan majapahit untuk menambatkan perahu-perahunya.

Pasca kerajaan Lasem melepaskan diri dari Majapahit dan menjadi kerajaan independen menjelang keruntuhan kerajaan Majapahit, segera pusat kekuatan politik regional mulai berpindah dari Jawa Timur ke pesisir utara Jawa, tidak lama setelah Kesultanan Demak Bintoro berdiri menggantikan posisi Kerajaan Majapahit. Berdirinya Kesultanan Demak sebagai pusat politik baru di pulau Jawa, kota-kota pelabuhan di pantai utara kian berkembang lebih pesat. Pada zaman kerajaan Demak dan kemudian digantikan kerajaan Pajang, daerah kerajaan Lasem berada di bawah pengaruh kerajaan-kerajaan ini, meskipun tidak secara langsung. Hubungan kerajaan Lasem dengan Demak dan Pajang cenderung pada hubungan kerjasama yang saling menghormati, dan bukan hubungan antara negara agung dengan daerah vasalnya. Terlebih di Lasem, khususnya di desa Bonang terdapat Mandala yang diampu Sunan Bonang, di mana Sunan Bonang sendiri merupakan salah satu anggota dewan wali songo yang dihormati oleh Kerajaan Demak dan kerajaan-kerajaan penerusnya. Hubungan ini misalnya dapat diketahui proses naik tahtanya Jaka Tingkir sebagai Sultan Pajang pada tahun 1581, turut hadiri adipati-adipati dari Sedayu, Tuban, Pati, Lasem, dan pengusa-penguasa di pantai Jawa timur lainnya. Menurut De Graaf hal ini sebagai bukti bahwa kedudukan Sultan Pajang dianggap sebagai Maharaja oleh para penguasa di pesisir Jawa Tengah dan Jawa Timur.[14] Pasca peralihan kekuasaan dari Pajang ke Mataram, kerajaan Lasem sempat menjadi kerajaan yang independen, sebelum akhirnya ditaklukkan dan dijadikan daerah vasal oleh kerajaan Mataram pada tahun 1616 M. Dengan semakin jauhnya lokasi pusat kekuasaan dari daerah pesisir serta corak kesultanan Mataram yang lebih agraris, perlahan membuat sejumlah pelabuhan dan kota-kota bandar ditinggalkan dan bahkan lepas dari kontrol Mataram.

Setelah melewati serangkaian peperangan dan pemberontakan mulai dari perang kuning-perang sabil tahun 1741 hingga perang Jawa dari tahun 1825-1830, di mana daerah Rembang menjadi salah stau medan peperangan, daerah ini jatuh ke penguasaan pemerintah kolonial Belanda sepenuhnya. Terlebih pasca dihapuskannya Kadipaten Lasem, serta dibentuknya Karesidenan Rembang, kota

13 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), 43.

14 Fauzi and Razif, *Jalur Rempah Dan Dinamika Masyarakat Abad X- XVI: Kepulauan Banda, Jambi, Dan Pantau Utara Jawa*, 117.

bandar Lasem dan pelabuhan-pelabuhannya semakin ditinggalkan.[15] Sekalipun pelabuhan Dasun di masa kolonial belanda masih menjadi pusat industri galangan kapal kompenen, peran para pedagang bumiputra dan penguasa lokal semakin tersingkir. Terlebih praktek monopoli perdagangan yang telah lama diterapkan VOC dan kemudian pemerintah kolonial Hindia Belanda atas aktivitas perdagangan di kepulauan justru berakibat pada semakin sepinya aktivitas perdagangan di jalur rempah. Praktek monopoli perdagangan membuat kerajaan-kesultanan di Nusantara dan para pedagang pribumi tidak berdaya untuk melakukan perdagangan baik regional maupun internasional. Alhasil jalur dan jaringan perdagangan rempah yang selama ratusan tahun berjalan menjadi patah dan ditinggalkan oleh para pedagang internasional.[16] Para pedagang asing yang terkekang atas monopoli pemerintah kolonial Belanda juga menjadi enggan untuk berdagang di kepulauan Nusantara. Jatuhnya harga rempah membuat jalur rempah mengalami masa kemunduran pesat dan nyaris ditinggalkan pada awal abad 19 M.

Sekalipun pesisir Rembang bukan daerah penyedia utama rempah seperti pala, cengkeh, maupun lada, pelabuhan-pelabuhan dan kota bandar Lasem tetap ramai disinggahi para pedagang asing. Alasan para pedagang untuk singgah atau bahkan menetap di kota bandar Lasem dan sekitarnya bukan tanpa alasan. Para pedagang dan suadagar yang telah memperkirakan arah angin inilah yang menentukan pola perdagangan maritim di Asia. Para pedagang berusaha seminimal mungkin melakukan pelayaran panjang yang pada masa yang beresiko, dengan melakukan pelayaran yang jauh pada waktu yang baik dengan mengikuti arah angin, dan kembali di dalam tahun itu pada musim sebaliknya.[17] Alhasil perdagangan rempah secara global juga sangat bergantung pada musim, mengingat kapal-kapal dagang pada masa itu tidak dilengkapi denga peralatan untuk bermanufer, dan arah kapal sangat tergantung pada hembusan arah angin. Maka tidak heran kepulauan Nusantara disebut juga negeri bawah angin, karena angin/ musim menjadi penting bagi kegiatan sosial ekonomi masyarakat.

Perdagangan berdasarkan musim ini berakibat pada tumbuh dan berkembangnya pelabuhan antara (perantara) di Asia Tenggara, di mana para pedagang dapat menunggu pergantian musim atau kedatangan rekan dagangnya. Selama berbulan-bulan para awak kapal dan penumpangnya berada di kota-kota bandar, memenuhi perkampungan kota, meramaikan pasar, dan bahkan ikut serta dalam upacara-upacara ritual.[18] Hal yang sama juga berlaku di kota bandar Lasem, terlebih rempah bukan hanya komoditas yang diperdagangkan di jalur rempah.

---

15 Lihat Muhammad Akrom Unjiya, *Lasem Negeri Dampoawang* (Sleman: Salma Idea, 2014), 185.

16 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 49.

17 Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid 2 Jaringan Perdagangan Global*, 77–78.

18 Reid, 78.

Sebagai pelabuhan perantara yang ramai dikunjungi para pedagang asing, aktivitas perdagangan lokal/ regional antar pulau yang telah dulu ada juga tetap berjalan.

Kota bandar Lasem juga menjadi salah satu pusat galangan kapal di Jawa. Dengan demikian para pedagangan asing yang melakukan pelayaran panjang sengaja singgah ke Lasem untuk perawatan dan perbaikan kapal. Diberitakan oleh musafir Portugis itu bahwa pada waktu kunjungannya, Rembang mempunyai galangan kapal, tempat pembuatan kapal-kapal dagang Demak.[19] Galangan-galangan kapal yang ada di pesisir Rembang juga menjadi penyuplai kapal-kapal dagang untuk Kesultanan Demak, dan wilayah-wilayah lainnya.[20] Aktivitas galangan kapal ini masih terus berlanjut pada zaman Kompeni (VOC) dan pemerintahan Hindia Belanda, di mana hutan-hutan jati di Rembang mendapat perhatian sepenuhnya oleh pemerintah kolonial.[21]

Pada abad ke-15-16 kota pelabuhan pesisir utara Jawa layaknya *emporium*, yakni pelabuhan yang telah menyediakan segala macam komoditi yang diperlukan. Alhasil para pedagang dalam dan luar negeri dapat bertransaksi dengan mudah pada hari-hari mereka singgah. Demikian pula, mereka bisa singgah di pelabuhan-pelabuhan Rembang-Lasem untuk mendapatkan kayu dan hasil hutan seperti rotan dan madu. Rembang sendiri juga memiliki komoditas berupa beras dan bahan makanan lain, yang biasanya diekspor melalui Demak dan kemudian melalui Jepara.[22] Selain industri galangan kapal, tradisi maritim di Rembang secara historis juga sangat dekat dengan produksi dan perdagangan garam dan ikan. Seperti yang disebutkan dalam Prasasti Karang Bogem dan Biluluk, Lasem termasuk daerah penghasil garam dan ikan terbesar untuk kebutuhan negeri.[23]

Kota-kota bandar di sepanjang pantai utara Jawa seperti Jepara, Rembang, Juwana, Lasem, Tuban dan Gresik tidak hanya menghubungkan satu kota dengan kota lainnya, tapi juga antar pulau di Nusantara, serta tentunya menghubungkan wilayah hulu dengan hilir di Pulau Jawa.[24] Terlebih pada masa kerajaan Demak, selat muria masih dapat dilewati hingga setidaknya abad ke 7 M, sehingga kapal-kapal dagang dari Semarang dapat mengambil jalan pintas untuk berlayar hingga

---

19 H.J. De Graaf and Th.G.Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram* (Jakarta: Grafitipers, 1989), 158.

20 Lihat M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade And European Influence In The Indonesian Archipelago Between 1500 And About 1630* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1962), 111.

21 Graaf and Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*, 158.

22 Fauzi and Razif, *Jalur Rempah Dan Dinamika Masyarakat Abad X- XVI: Kepulauan Banda, Jambi, Dan Pantau Utara Jawa*, 133.

23 RA Ginanjar Purnawibawa, “The Prau Maritim Project: Tradisi Maritim Rembang” (Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2020), 34.

24 Fauzi and Razif, *Jalur Rempah Dan Dinamika Masyarakat Abad X- XVI: Kepulauan Banda, Jambi, Dan Pantau Utara Jawa*, 235.

ke Rembang.[25] Karena aktivitas perdagangan di jalur rempah inilah terjadi kontak budaya antar etnis di kepulauan Nusantara dan antara masyarakat bumiputra dengan para pedagang-pelancong asing. Sejumlah pedagang yang memutuskan menetap lalu membentuk komunitas dan berinteraksi dengan masyarakat setempat. Kontak budaya inilah yang kemudian membentuk masyarakat pesisir Rembang dan pesisir Jawa secara umum menjadi masyarakat yang multikultural.

Kedatangan Islam di Pesisir Rembang

Ramainya perdagangan di jalur rempah telah mendorong perkembangan tingkat sosial-ekonomi masyarakat pesisir yang dilewatinya. Kerajaan-kesultanan dan kota-kota bandar menikmati kemakmuran dari aktivitas perdagangan lokal dan internasional, tidak terkecuali kota bandar Lasem. Kemajuan ini pulalah yang kemudian mendorong para pedagang asing dari wilayah Arab, Asia tengah (Samarkand), Champa, dan Cina – yang sebagian besar beragama Islam – saling bertemu, menetap dan membentuk komunitas di pesisir Rembang.

Selama menetap, kontak budaya antara komunitas pedagang asing tersebut dengan penduduk lokal tidak dapat dihindari. Bahkan kerap kali hubungan yang terjalin antara pedagang asing dengan penduduk lokal tidak terbatas pada kemitraan ekonomi tapi bahkan berlanjut hingga hubungan perkawinan antar-etnis yang berbeda. Kontak budaya tersebut menghasilkan proses asimililasi dan akulturasi budaya. Berbagai budaya saling terinkulturasi dan bertemu satu sama lain. Dari kontak budaya ini pula agama Islam yang dianut sebagian pedagang asing mulai dikenal oleh penduduk lokal.

Penyebaran suatu agama atau budaya memang tidak dapat dipisahkan dari aktivitas dan proses secara bertahap yang berlangsung dalam suatu komunitas atau antar komunitas, dan tidak dapat begitu saja dibatasi dengan suatu peritiwa tunggal, karya, ataupun situs tertentu.[26] Artinya komunitas pedagang muslim yang menetap di pesisir Rembang sangat mungkin sekali ikut berkontribusi dalam penyebaran dan juga pendidikan Islam di daerah tersebut. Salah satu komunitas pedagang muslim asing yang turut berperan dalam penyebaran Islam di pesisir Rembang atau Jawa secara umum adalah para pedagang Cina dan pedagang Champa.

Selama menyertai Laksamana Cheng Ho dalam sejumlah misi diplomatiknya ke kepulauan Nusantara, Ma Huan mencatat bahwa selain masyarakat pribumi, di wilayah kerajaaan Majapahit ditemukan para pendatang muslim asing dari Barat (timur tengah dan sekitarnya), dan orang-orang Tang (baca: etnis Cina) yang

---

25 Graaf and Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Di Jawa: Peralihan Dari Majapahit Ke Mataram*, 37.

26 Tan Ta Sen, *Cheng Ho Penyebar Islam Dari Cina Ke Nusantara* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2018), 6.

umumnya juga beragama Islam.[27] Keberadaan komunitas muslim Cina di Lasem salah satunya tercatat dalam *The 'Malay Annals of Semarang and Cerbon, Teks Parlindungan.* Dalam naskah tersebut disebutkan pada awal abad 15, pemukiman komunitas cina muslim Hanafi telah dibentuk di wilayah Lasem, berikut masjidnya.[28] Seiring menguatnya posisi umat Islam Hanafi di Cina sejak masa dinasti "Monggol" Yuan berkuasa, keberadaan komunitas muslim Cina Hanafi semakin kuat ketika masa muhibbah Laksamana Cheng Ho dari tahun 1405-1433 di mana kepulauan Nusantara menjadi salah satu tujuan pelayaran armadanya. Dalam misi diplomatiknya mewakili Dinasti Ming, Cheng Ho, yang seorang muslim, turut membawa misi pembangunan muslim Cina di perantauan. Dari sekian banyak komunitas etnis asing, etnis Cina memang cukup banyak memberikan pengaruh bagi proses pembentukan identitas budaya di daerah Lasem. Hal ini dapat terlihat dari banyaknya bangunan beraksitektur Cina di Lasem serta berkembangnya batik tulis Lasem. Maka tidak heran dengan jika kemudian Lasem dijuluki sebagai Tiongkok Kecil sampai sekarang.

Sejak awal abad 10 hingga 14 M, perkampungan/pemukiman muslim memang telah berdiri di kota-kota bandar di bagian pesisir yang membentang dari pesisir Champa hingga ke Kepualauan Nusantara, sebagai hasil dari upaya kerjasama antara penduduk lokal dengan para pedagang asing dari Arab, India, dan Cina.[29] Misi-misi diplomatik Cheng Ho membantu mempercepat langkah proses Islamisasi di kepulauan nusantara dengan cara mengembangkan admisnistrasi yang lebih baik untuk mengatur komunitas-komunitas Cina muslim perantauan, yang pada akhirnya mendorong lebih banyak orang Cina untuk memeluk Islam. Kepedulian Cheng Ho atas diaspora Cina muslim Hanafi di Nusantara dibuktikan dengan ditunjuknya Haji Bong Tang Keng sebagai kepala semacam biro Cina perantauan yang berpangkalan di Champa. Tujuan biro in bertanggung jawab dalam mengurus dan mengembangkan komunitas-komunitas Cina muslim di wilayah ini.[30] Meski pengembangan komunitas muslim Cina menjadi fokus utama, muhibbah Cheng Ho ini setidaknya juga turut berperan dalam mengenalkan Islam kepada penduduk lokal serta kepada kalangan penguasa Nusantara. Terlebih dalam persinggahannya di Lasem, juga turut didirikan masjid Tingohoa Hanafi di Lasem. Sayangnya seiring mulai melemahnya kekuasaan Dinasti Ming, kontrol atas komunitas muslim Cina Hanafi di kepulauan Nusantara juga kian melemah. Alhasil komunitas muslim mengalami kemerosotan, dan bahkan banyak masjid Tionghoa Hanafi yang berubah menjadi Klenteng Sam Po Kong, lengkap dengan patungnya, di Semarang, Ancol,

27 J.V.G. Mills, *Ma Huan, Ying-Yai Sheng-Lan: The Overall Survey of The Ocean's Shores' [1433] Translated from the Chinese Text*, ed. Feng Ch'eng-Chiin (New York: Cambridge University Press, 1970), 93.

28 H.J. De Graaf, *Cina Muslim Di Jawa Abad XV Dan XVI Antara Historisitas Dan Mitos* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), 3.

29 Sen, *Cheng Ho Penyebar Islam Dari Cina Ke Nusantara*, 215.

30 Sen, 276.

Lasem dan lain-lain.[31]

Selain Cina, etnis Champa juga berperan dalam penyebaran agama Islam melalui proses inkulturasi tradisi Islam Champa dalam kehidupan beragama masyarakat pesisir Rembang. Tradisi keagamaan yang dijalankan muslim Champa, seperti peringatan hari kematian ke-3, ke-7, ke-10, ke-30, ke-40, ke-100, ke-1000 setelah kematian seseorang, kenduri, peringatan khaul, yang terbukti mempengaruhi muslim Nusantara yang sampai saat ini masih menjalankan tradisi keagamaan tersebut.[32]

Masuknya tradisi keagamaan muslim Champa di pesisir Rembang dapat dikaitkan dengan kehadiran *Bi Nang Un*, salah seorang juru mudi Laksamana Cheng Ho yang memutuskan menetap di Lasem bersama keluarga dan kerabatnya dari Champa. Sekalipun komunitas Champa kemungkinan telah ada di pesisir Rembang sebelum *Bi Nang Un*, pemberian tanah oleh penguasa Kadipaten Lasem Pangeran Wijaya Badra[33] serta pernikahan putri *Bi Nang Un* dengan keluarga kadipaten, membuat komunitas Champanya memperoleh *privelege* tersendiri. Keistimewaan tersebut dapat berakibat pada semakin mudahnya tradisi Champa diperkenalkan kepada masyarakat setempat. Mengingat pada masa kedatangan *Bi Nang Un* sezaman dengan masa pemerintahan kerajaan muslim di Champa, maka ada kemungkinan juga komunitas *Bi Nang Un* tersebut ikut terlibat dalam penyebaran agama Islam beserta tradisi keagamaannya kepada mayarakat pesisir Rembang dan keluarga kadipaten.[34] Dalam sejarah lisan lokal Putri Cempo, putri *Bi Nang Un* diyakini sebagai seorang muslim, dan bahkan ikut menyebarkan Islam serta membantu gerakan dakwah Sunan Bonang.[35] Hingga kini makamnya yang sekomplek dengan Pasujudan Sunan Bonang kerap ramai diziarahi oleh peziarah. Keberadaan Sunan Bonang di Lasem juga kemungkinan berperan pada proses inkulturasi tradisi muslim Chmpa selama berlangsungnya gelombang migrasi muslim Champa secara besar-besaran ke Nusantara antara tahun 1446 - 1471 M, pasca jatuhnya Champa akibat serbuan Vietnam.[36]

Tidak banyak data yang menjelaskan terkait aktivitas komunitas Arab, Persia, India, dan Asia Tengah di pesisir Rembang ataupun khususnya Kota Bandar Lasem. Hanya saja jika merujuk pada silsilah keluarga KH. Ma'shum Ahmad yang bermarga

31 Graaf, *Cina Muslim Di Jawa Abad XV Dan XVI Antara Historisitas Dan Mitos*, 11–12.

32 Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songgo* (Bandung: Pustaka Iman, 2016), 30–31.

33 Kelak daerah pemberian tersebut dikenal sebagai Binangun, kini masuk Kecamatan Lasem.

34 Dalam CLS, diceritakan bahwa Bi Nang Un, istri dan kedua anaknya sampai akhir hayat sebagai penganut agama Budha.

35 Wawancara dengan Pak Luthfi, juru kunci Komplek Pasujudan Sunan Bonang dan Makam Putri Cempo (14/08/2021). Lihat juga: Syaikh Abi Fadhal as-Senori, *Ahla Al-Musamarah Fi Hikayati Al-Auliyai Al-'Asyrah* (Tuban: Majlis Taklif wa al-Khuththat, n.d.), 34–35.

36 Sunyoto, *Atlas Wali Songgo*, 29.

syaiban dari Hadrami Yaman, maka dapat diduga komunitas Arab Hadramaut juga telah lama menetap di daerah kauman, yang bersebelahan dengan daerah pecinan di Lasem. Adapun jejak komunitas Asia Tengah dapat dijumpai lewat penggunaan kitab Asmarakandi, serta sosok Sunan Bonang yang merupakan cucu dari Syekh Ibrahim Asmarakandi (As-Samarkand).[37]

Meskipun agama Islam diduga telah diperkenalkan di kepulauan Nusantara sejak abad pertama hijriyyah, melalui para pedagang muslim asing, Islam belum benar-benar berhasil disebarkan dan dianut secara masif oleh masyarakat lokal. Para pedagang muslim asing yang singgah atau menetap di daerah pesisir Nusantara dan kota-kota bandar mengalami "status karantina," di mana mereka diterima sebagai kelompok minoritas pedagang, yang tidak banyak diharapkan akan mengubah agama penduduk setempat.[38] Proses dakwah dan pendidikan Islam berjalan lambat, dan masih terbatas pada komunitas-komunitas muslim asing dan masyarakat pribumi yang menjalin hubungan perkawinan dengan para pedagang tersebut. Proses Islamisasi di kepulauan Nusantara baru mengalami akselerasi antara abad ke 12 dan ke 16 Masehi setelah dikenalkan dan diajarkan oleh para guru atau mubaligh profesional, para sufi, yang tidak hanya memiliki kompetensi keagamaan tapi juga secara khusus kedatanganya bertujuan untuk menyebarkan dan mengajarkan agama Islam.[39] Adapun di daerah pesisir Rembang khususnya Lasem, Islam mulai dianut secara luas pada abad 14-15 M, berkat kehadiran sejumlah tokoh penyebar agama Islam. Meski bukan pendakwah Islam, sosok Laksamana Cheng Ho dan komunitas Champa *Bi Nang Un* sebagaimana dijelaskan di atas, secara tidak langsung juga ikut berperan dalam penyebaran agama Islam di pesisir Rembang.

Sebelum era Wali Songo, tokoh yang dikaitkan dengan kedatangan dan penyebaran Islam di wilayah pesisir Rembang adalah Wali Belitung, penyebar Islam pertama di daerah Sarang. Beliau diriwayatkan sebagai keturunan dari sisa-sisa tentara monggol yang pernah menyerbu Jawa di masa peralihan kerajaan singosari dengan kerajaan majapahit tahun 1293 M. Sebagian sisa pasukan tersebut melarikan diri hingga ke kepulauan Bangka-Belitung, menetap, menjadi guru (pendakwah) dan kemudian turut berdakwah hingga ke wilayah Sarang Rembang.[40] Sebagian tentara Monggol atau Dinasti Yuan yang menyerbu Jawa pada abad 13 M tersebut memang sebagian berasal dari etnis Hui-Hui yang mayoritas beragama Islam. Bahkan dua komandan pasukan tersebut juga diidentifikasi sebagai seorang

37 Kini masuk wilayah negara Uzbekistan, Asia Tengah.

38 Reid, *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid 2 Jaringan Perdagangan Global*, 156–57.

39 WM et al., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Akar Historis Dan Awal Pembentukan Islam Jilid 1*, 49.

40 Riwayat ini disampaikan oleh KH. Maeumun Zubair pada tahun 2017 dalam forum Silaturahim Nasional Alim Ulama Nusantara di Pesantren Al-Anwar Sarang, Rembang. Ichwan and Abdullah Alawi, "Mbah Moen: Islam Sarang Dari Belitung, Bukan Dari Demak," NU Online, 2017, https://www.nu.or.id/post/read/76194/mbah-moen-islam-sarang-dari-belitung-bukan-dari-demak.

muslim.[41] Sejak masa Dinasti Yuan, umat Islam di Cina memang mulai mendapat posisi yang penting dalam kehidupan sosial dan politik.

Untuk menandai jejak dakwah Wali Belitung, desa tempat beliau berdakwah dinamai Desa Belitung. Tidak jauh dari makam Wali Belitung, terdapat Masjid Belitung yang merupakan masjid pertama di wilayah sarang di sekitarnya.[42] Diriwayatkan dahulu penduduk Sarang memiliki tradisi untuk menempuh perjalanan jauh untuk beribadah ke masjid Belitung. Sampai saat inipun Makam Wali Belitung di Sarang tetap dikeramatkan dan menjadi salah satu tujuan ziarah khususnya bagi masyarakat dan santri di daerah Sarang, Rembang.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, pada abad 15 M, terjadi akselerasi Islamisasi di kepulauan Nusantara khususnya pulau Jawa. Gerakan dakwah yang dimotori oleh para wali, dengan pendekatan tasawuf dan kebudayaannya yang khas membuat Islam diterima secara luas oleh mayarakat. Di daerah pesisir Rembang, murid sekaligus putra Sunan Ampel, yakni Raden Makdum Ibrahim menjadi penyebar Islam di daerah Bonang, Lasem. Dalam Babad Demak Pesisiran disebutkan bahwa Raden Makdum Ibrahim menjadi imam di daerah Tuban dan Lasem, dengan Desa Bonang sebagai basis dakwahnya.[43] Dari nama daerah Bonang inilah beliau lalu mendapat gelar Sunan Bonang. Mandala Sunan Bonang di Desa Bonang, layaknya mandala-mandala/ tanah perdikan lainnya, menjadi pusat dakwah dan pendidikan Islam bagi masyarakat dari berbagai daerah. Pendekatan kebudayaan seperti penggunaan pagelaran wayang serta tembang-tembang dan gending Jawa digunakan Sunan Bonang sebagai media untuk menyampaikan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat. Sunan Bonang juga disebut sebagai penemu Bonang, salah satu perangkat gamelan, yang namanya diambil dari gelar sekaligus nama desa tempat Sunan Bonang berdakwah.[44] Sunan Bonang juga menggunakan pendekatan sufistik. Beliau disebut mengajakan ilmu tasawuf, yang dalam Primbon Sunan Bonang atau *Het Boek van Bonang* disebut sebagai ushul suluk, sebuah ilmu yang disampaikan melalui wirid.[45] Karya-karya kasusastraan lain yang dikaitkan atau disandarkan pada Sunan Bonang khususnya dalam genre suluk (tasawuf) antara lain adalah Suluk Wujil, Suluk Kalipah, dan Kidung Bonang.[46]

Selama berdakwah di Kadipaten Lasem, Sunan Bonang dibantu dan

41 Sen, *Cheng Ho Penyebar Islam Dari Cina Ke Nusantara*, 262.

42 Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)* (Tanggerang Selatan: Pustaka Compass, 2016), 503.

43 Suripan Sadi Hutomo et al., "Penelitian Bahasa Dan Sastra Babad Demak Pesisiran" (Jakarta, 1984), 24.

44 Sunyoto, *Atlas Wali Songgo*, 252.

45 Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1995), 93.

46 G. Drewes, "Javanese Poems Dealing With or Attributed to The Saint of Bonan," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 124, no. 2 (1968): 209–40.

bekolaborasi dengan Pangeran Wira Negara dan istrinya Nyai Ageng Maloka (Putri Malokhah) yang juga kakak Sunan Bonang. Pangeran Wira Negara sendiri adalah murid dari Sunan Ampel yang kemudian diambil menantu.[47] Sepeninggal suaminya, sembari memimpin Kadipaten Lasem, Nyai Ageng Maloka juga membuka pendidikan Islam di kediamannya. Adapun Nyai Ageng Maloka, menurut Babad Tanah Djawa Versi drajad, serta kitab Tarikhul Auliya' karya KH Bisri Musthafa, memiliki nama asli Siti Hafshah. Hanya saja Berbeda dengan Carita Sejarah Lasem, dalam naskah serat Babad Gresik, suami dari Nyai Ageng Malaka adalah Ngusman Aji (putra Raja Pandhita, Gresik). Sedangkan dalam Babad Tanah Jawa versi Drajad dan Babad Demak Pesisiran Siti Hafshah (Nyai Ageng Maloka) menikah dengan Sayyid Ahmad dari Yaman.[48] Baik Sunan Bonang maupun Nyai Ageng Maloka keduanya merupakan putra-putri Sunan Ampel dari istri pertamanya yang bernama Raden Ayu Candrawati gelar Nyai Ageng Manila Putri bupati Tuban Arya Teja. Dari garis ibunya inilah terjadi Sunan Bonang juga memiliki hubungan dengan keluarga kadipaten Tuban.[49]

Pada abad 16 M juga hadir sosok Sayyid Abdurrahman Basyaiban (Mbah Sambu), seorang ulama asal Tuban yang sengaja didatangkan oleh Adipati Lasem saat itu, Pangeran Tejokusumo I untuk menyebarkan Islam dan menjaga ketertiban di wilayah kadipaten Lasem. Sebagaimana Sunan Bonang, Mbah Sambu sebagaimana diriwayatkan dalam CSL disebut sebagai keturunan Syekh Ibrahim Asmrakandi (Sunan Pwalang/ Sunan Palang), ayah Sunan Ampel. Mbah Sambu yang diangkat sebagai wali negeri kemudian diambil menantu oleh Adipati Tejokususmo I.[50] Kegiatan pendidikan Islam Mbah Sambu berlangsung di komplek masjid Jami' Lasem, yang kemudian daerah sekitar masjid dikenal sebagai daerah kauman. Dari jalur Mbah Sambu, dikemudian hari muncul ulama-ulama besar khususnya di daerah Lasem, seperti Mbah Ma'sum, Mbah Baidlowi, Mbah Zubair, Mbah Abdul Aziz, Kiai Umar bin Harun, dan lain sebagainya.[51]

Sekalipun pedagang tidak menjadi aktor utama penyebar agama Islam di Nusantara, sejatinya sejumlah tokoh-tokoh penyebar Islam di atas merupakan bagian dari komunitas-komunitas pedagang muslim asing yang telah lama berhubungan dengan penduduk lokal. Dengan demikian faktor ekonomi yakni pedagang muslim juga berperan dalam membantu akselerasi penyebaran Islam di pesisir Rembang. Terlebih keberhasilan para penyebar Islam di atas tidak dapat dipisahkan dari dukungan moril dan materiil para penguasa lokal yang berkuasa atas aktivitas

47 Kamzah and Karsono, *Dongeng Rakyat Carita Sejarah Lasem*, 9–10.

48 Abdul Halim et al., *Mazhab Dakwah Wasatiyah Sunan Ampel* (Bandung: Pustaka IIMaN, 2021), 5–7.

49 Lihat Sunyoto, *Atlas Wali Songgo*, 123.

50 Unjiya, *Lasem Negeri Dampoawang*, 159.

51 Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*, 283.

perdagangan di kota Bandar Lasem.

Baik sebatas dukungan berupa restu, hingga dukungan berupa pemberian tanah perdikan menegaskan bahwa proses kontak budaya serta proses perubahan budaya di suatu kelompok masyarakat akan turut ditentukan dari bagaimana sikap kelas penguasa atasnya.[52] Sebagai contoh, pada masa pemerintahan Adipati Wiranegara dan Nyai Ageng Maloka, Sunan Bonang selaku wali negeri dipersilahkan untuk menempati bekas kraton di binangun untuk keperluan pendidikan. Pada masa pemerintahan Nyai Ageng Maloka, sinerginya dengan Sunan Bonang, dan adik iparnya, Pangeran Santipuspo yang menjabat sebagai dampu awang[53], membuat Kadipaten Lasem mengalami kemakmuran. Pada masa ini perdagangan di pelabuhan-pelabuhan Lasem dan industri galangan kapal berkembang pesat.[54]

Sinergi antara ulama dan umara di atas berangkat dari asas saling menghormati dan saling mendukung peran, tugas satu sama lain. Dalam tradisi masyarakat Jawa, hubungan raja dengan masyarakatnya, termasuk ulama di dalamnya, bukanlah hubungan tuan dan hamba, tapi hubungan yang akrab (kekeluargaan), saling hormat, dan bertanggung jawab.[55] Terlebih hubungan antara para penyebar agama Islam di atas dengan para penguasa lokal juga kemudian berkembang menjadi hubungan kekeluargaan dan keilmuan (guru-murid) yang kian meneguhkan sinergi antar keduanya.

Karakter para penyebar agama Islam yang fleksibel secara efektif berhasil mengislamkan dan merangkul kalangan penguasa tanpa harus mengorbankan kemandirian dan independensinya.[56] Dengan demikian apa yang terjadi antara kalangan ulama dengan umara di pesisir Rembang dan mungkin juga pesisir Jawa pada umumnya pada abad 15-16 M ini, relatif berbeda dengan apa yang terjadi di Jazirah Arab pada masa yang sama di mana persekutuan persekutuan antara Ulama "ortodoks" dengan penguasa, dalam tesis Ahmet T. Kuru justru berakibat pada tersendatnya perkembangan ilmu dan kebudayaan Islam di wilayah tersebut.[57]

52 Sen, *Cheng Ho Penyebar Islam Dari Cina Ke Nusantara*, 9.

53 Dampu Awang merupakan gelar kehormatan yang dapat bermakna seorang yang ahli dalam berbagai pengetahuan, ahli ilmu ghaib, serta juru mudi kapal pribumi. Dalam CSL, dampu awang disebut sebagai raja samodra. Dengan demikian posisi Pangeran Santipuspo sebagai dampu awang dapat dimaknai sebagai kepala syahbandar atau bahkan laksamana laut kadipaten Lasem. Graaf, *Cina Muslim Di Jawa Abad XV Dan XVI Antara Historisitas Dan Mitos*, 142.

54 Lihat Unjiya, *Lasem Negeri Dampoawang*, 117.

55 Soemarsaid Moertono, *Negara Dan Kekuasaan Di Jawa Abad XVI-XIX* (Jakarta: KPG, 2018), 21–22.

56 Kemandirian pendidikan Islam di Rembang disebutkan dalam survei Van der Chijs di atas, di mana para guru muslim di Rembang tidak digaji, dan kalaupun ada pembayaran (baca: bisyaroh) nominalnya tidak ditentukan. Lihat J.A. van der Chijs, "Bijdragen Tot de Geschiedenis van Het Inlandsch Onderwijs," *Tijdschrift Indische Taal-, Land- En Volkenkunde-14* (Batavia, 1864), 230.

57 Lihat Ahmet T. Kuru, *Islam, Otoritarianisme, Dan Ketertinggalan: Perbandingan Lintas Zaman Dan Kawasan Di Dunia Muslim* (Jakarta: KPG, 2021), 203, 283.

Sikap keterbukaan kelas penguasa, dukungan dari masyarakat termasuk kelas-kelas ekonomi (komunitas pedagang muslim), serta pendekatan pendidikan yang berbasis tasawuf dan kearifan lokal yang digunakan para penyebar Islam membuat Islam dapat tersebar secara damai dan masif di pesisir Rembang sejak abad 15 M. Dalam CLS, digambarkan lebih lanjut bagaimana kehadiran agama Islam memperoleh antusiasme masyarakat lokal, di mana Islam dianggap sebagai agama yang mudah, menyenangkan, tidak menindas *wong cilik*, dan mengangkat harkat dan martabat manusia.[58]

Model Pendidikan Islam yang Berkembang

Berdasarkan catatan sejarah, naskah, artefak, dan situs cagar budaya maka dapat diketahui bahwa pelaksanaan pendidikan Islam telah lama berlangsung di pesisir Rembang. Pendidikan Islam di pesisir Rembang yang secara historis dapat ditelusuri hingga kira-kira abad 15 M tergambarkan melalui sejumlah bentuk atau model. Model pendidikan Islam yang tumbuh dan berkembang ini dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Pertama, masjid. Dalam sejarah peradaban Islam, fungsi masjid tidak sebatas sebagai tempat ibadah tapi juga sebagai ruang sosial khususnya terkait transmisi ilmu agama masyarakat. Bahkan keberadaan masjid yang dicontohkan Nabi Muhammad SAW, melalui Masjid Nabawi, menjadi pusat dan titik awal perkembangan peradaban Islam yang berkembang dan menyebar dari Hijaz ke seluruh dunia. Alhasil masjid menjadi simbol bagi peradaban Islam itu sendiri. Hal ini juga berlaku dalam proses islamisasi di Nusantara.

Dalam sejarahnya, sejumlah tokoh berperan penting bagi berdirinya sejumlah masjid di daerah pesisir Rembang. Para wali dan penyebar agama menjadikan masjid ataupun langgar sebagai penanda awal proses dakwah dan pengajaran ilmu-ilmu keagamaan kepada masyarakat lokal. Di Desa Belitung Sarang, Rembang berdiri masjid yang dikaitkan dengan sosok Wali Belitung, penyebar agama Islam pertama di Sarang. Ketika Pangeran Wiranagara menjadi adipati Lasem di Bonang Binangun, turut didirikan pula masjid dan pusat pendidikan serta dakwah Islam tak jauh dari bangunan kadipaten.[59] Ketika pusat pemerintahan dipindah ke daerah Cologawen, tidak jauh dari kediaman Nyai Ageng Maloka juga didirikan masjid yang kini dikenal sebagai masjid Tiban.

Peninggalan masjid kuno lain yang masih berdiri hingga kini adalah Masjid Jami' Lasem. Berlokasi di pusat kota Kadipaten Lasem (Kecamatan Lasem kini) menjadi ikon tersendiri bagi Kadipaten pada masa itu yang semakin menguat identitas keislamannya. Keberadaan masjid di pusat atau suatu wilayah memang memiliki

58 Lihat Kamzah and Karsono, *Dongeng Rakyat Carita Sejarah Lasem*, 9; 135–36.

59 Lokasi pusat pendidikan Islam inilah yang kemdian bertransformasi menjadi mandala Sunan Bonang pada masa Nyai Ageng Maloka. Unjiya, *Lasem Negeri Dampoawang*, 111.

arti penting bagi sumber ilmu dan pusat pendidikan Islam bagi masyarakat.[60] Masjid ini didirikan oleh Pangeran Tejokusumo I dan Mbah Sambu pada tahun 1588 M di sebuah tanah perdikan. Lokasi pemukiman padat yang sekarang disebut kampung Kauman ini diberikan oleh Pangeran Tejakusuma I, sebagai bentuk penghargaan atas jasa Mbah Sambu yang berhasil mengalahkan dan mengusir para perusuh yang dapat mengganggu stabilitas pemerintahan dan meresahkan rakyat Lasem pada umumnya.[61] Setelah diangkat sebagai wali negeri, Mbah Sambu mengunakan masjid Jami' Lasem sebagai pusat pendidikan Islam. Pendidikan Islam biasa berlangsung di serambi/ *Suffah* masjid. Para santri biasanya membentuk halaqah, yakni suatu proses belajar mengajar di mana para santri melingkari gurunya. Seorang guru biasanya duduk di lantai menerangkan, membacakan karangannya, atau memberikan komentar atas suatu kitab kuning yang tengah dikaji.[62]

Kedua, pendidikan Isalm yang berlangsung di kediman guru atau kiyai. Salah contoh model pendidikan ini adalah pendidikan yang diampu oleh Nyai Ageng Maloka. Sementara mandala Sunan Bonang menjadi pusat pendidikan Islam di wilayah Lasem-Rembang dan sekitarnya, menurut sejarah lisan Nyai Ageng Maloka sendiri juga mengadakan kegiatan pendidikan Islam, khususnya bagi kalangan perempuan di Cologawen, kediamannya. Tidak jauh dari makam/ kediaman beliau ada semacam pendopo kecil yang dulu digunakan untuk kegiatan belajar. Di antara murid beliau adala putri Sunan Muria dan putri Sunan Kudus yang kedua makamnya juga terdapat di luar cungkup makam Nyai Ageng Maloka.[63]

Model pendidikan Islam seperti ini seiring waktu dapat berkembang menjadi pesantren yang ditandai dengan berdirinya bangunan pondok di sekitar kediaman kiai/ guru, di mana santri secara khusus menghabiskan waktunya untuk belajar agama secara mendalam. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam sejarah berdirinya Pondok KH Ma'shum Lasem, di mana sebelum pondok tersebut berdiri, pada masa itu kiai-kiai di Lasem telah banyak yang membuka pengajian agama di kediaman (ndalem) masing-masing, dengan santri yang umumnya masih berasal dari masyarakat sekitar *ndalem.*[64]

Ketiga, Mandala. Salah satu model pendidikan Islam yang berkembang di abad 14-15 M adalah model mandala. Mandala sendiri merupakan semacam lembaga pendidikan pra Islam yang menjadi pusat spiritual suatu wilayah. Oleh

60 Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Mutiara, 1996), 219.

61 Syamsul Hadi, "Lasem: Harmoni Dan Kontestasi Masyarakat Bineka," *Islam Nusantara* 1, no. 1 (2020): 179.

62 Abuddin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam: Para Periode Klasik Dan Pertengahan* (Jakarta: Raja Grafindo, 2004), 34–35.

63 Wawancara dengan Bapak Jaya, juru kunci komplek makam Nyai Ageng Maloka, Gedongmulyo, Kecamatan Lasem, Kabupaten Rembang (14/08/2021)

64 Lihat Luthfi Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem: The Authorised Bioghraphy of KH. Ma'shum Ahmad* (Bantul: Pustaka Pesantren, 2012), 62.

para walisongo model mandala dirubah dan difungsikan sebagai pusat pendidikan Islam, salah satunya adalah Mandala Sunan Bonang di desa Bonang. Sebagai sebuah tanah yang bebas pajak, kemandirian mandala dan masyarakat yang hidup di dalamnya menjadi ciri khas tersendiri. Adapun terkait asal mula mandala Sunan Bonang setidaknya ada dua versi. Merujuk CSL keberadaan mandala Sunan Bonang awalnya adalah bekas komplek kraton Kadipaten di Bonang yang dihibahkan kepada Sunan Bonang untuk keperluan pendidikan Islam sekaligus juga karena amanat untuk menjaga makam eyang putri Cempo. Adapun versi yang kedua, menurut sejarah lisan, Sunan Bonang muda justru telah lama mengenal desa Bonang sebagai lokasi untuk melakukan khalwat, yang kemudian setelah melakukan pengembaraan keilmuan beliau menetap dan mendirikan mandala di desa Bonang.[65]

Selain mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan secara umum, Mandala Sunan Bonang ramai Mandala Sunan Bonang juga diperuntukkan sebagai zawiyah, yang secara harfiah bermakna "pojok", yaitu semacam tempat khusus untuk khalwat dan juga digunakan para pengamal ajaran tasawuf bertemu.[66] Sunan Bonang sendiri memang menggunakan pendekatan sufistik sebagai media pendidikan Islamnya, dan kemungkinan beliau juga seorang mursyid Thariqah Syathariyah (dan Naqsyabandiyah), di mana salah satu muridnya adalah Sunan Kalijaga.[67] Kini di komplek mandala atau *ndalem* Sunan Bonang di Desa Bonang, Puthuk Regol Lasem masih terdapat tinggalan berupa pasujudan, sebuah batu yang diratakan untuk tempat khalwat/ beribadah Sunan Bonang, serta makam beliau. Pada tahun 1886, desa Bonang (Bonang Wetan), masih disebut sebagai salah satu desa perdikan, tempat masyarakat ditugaskan untuk merawat makam Almarhum Soesohunan di Bonang.[68] Model mandala yang pada masa Islam dikenal juga sebagai tanah perdikan inilah yang lalu berkembang menjadi pesantren. Selain di Desa Bonang, keberadaan tanah perdikan juga terdapat di wilayah kauman, sekitar masjid Jami' Lasem, di masa Mbah Sambu (abad 16 M).

Keempat, Pesantren. Setelah mempelajari sejumlah kitab elementer (dasar) anak-anak ataupun orang tua yang ingin memperoleh pendidikan agama yang lebih lengkap dan sistematis akan melanjutkan dan memperdalam kitab kitab keagamaan di pesantren.[69] Martin van Bruinessen berpendapat bahwa Pesantren (dalam bentuk dan komponennya yang dikenal di abad ke 19 hingga sekarang) belum berdiri sebelum abad ke 18 M.[70] Artinya apa yang dikenal sebagai pesantren tradisonal atau

65 Unjiya, *Lasem Negeri Dampoawang*, 102.

66 Sunyoto, *Atlas Wali Songgo*, 249.

67 Lihat Sunyoto, 272.

68 F. Fokkens Jr., "Vrije Desa's Op Java En Madoera," *Tijdschrift Indische Taal-, Land- En Volkenkunde-XXXI*, 1886, 514–15.

69 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2015), 44.

70 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading

salaf mulai ramai berkembang pada abad 19 M. Namun keberadaan pesantren di abad 19 M bukan tanpa dasar model. Model pendidikan pra Islam seperti mandala diduga menjadi inspirasi dari model pesantren, atau lebih lanjut lagi pesantren adalah hasil dari perkembangan dan pembentukan budaya dinamis dalam model pendidikan mandala selama ratusan tahun.

Salah satu pesantren yang tercatat melangsungkan pendidikan Islam pada akhir abad 18 M, awal abad 19 M adalah Pesantren Belitung Kalipang. Pada masa remajanya Kiai Ghozali bin Lanah pernah menimba ilmu di Pesantren tersebut yang merupakan pesantren pertama di Kecamatan Sarang dan sekitarnya, di bawah asuhan Kiai Haji Hasan Mursyidin. Penamaan pesantren tersebut merujuk kepada sosok Wali Belitung sebagimana telah disebutkan pada sub bab sebelumnya.[71] Sosok KH. Ghozali inilah yang kelak merintis berdirinya pondok pesantren di Sarang pada tahun 1810.[72] Sepeninggal beliau Pesantren Sarang diteruskan oleh para Putra menantu dan cucu cucu beliau hingga sekarang.[73] Pada periode kedua atau generasi kedua Pesantren sarang diampu oleh KH. Umar bin Harun menantu sekaligus keponakan KH Ghozali. Saudara Kiai Umar yang bernama KH Cholil bin Harun mendirikan pesantren di Desa Kasingan Rembang, sekitar tahun 1920-an. Pada masanya, Pesantren Kasingan menjadi salah satu dari tiga pesantren yang dianggap sebagai semacam perguruan tingginya pesantren, dengan spesialisasi pada pengajaran ilmu alat (Nahwu-Shorof).[74] Pada masa jayanya, pesantren ini bahkan memiliki hingga ribuan santri yang berasal dari berbagai daerah.

Adapun di daerah Lasem, KH. Ma'shum Ahmad (Mbah Ma'shum) mendirikan Pesantren di Desa Soditan pada tahun 1916. Pondok KH Ma'shum sendiri disebut sebagai majlis pengajian pertama di Lasem yang disebut sebagai Pondok.[75] Sebelum mendirikan pesantren beliau menimba ilmu ke sejumlah kiai di Jawa dan Madura, yang salah satu gurunya adalah Kiai Umar bn Harun, Sarang. Sebagaimana generasi-generasi kiai Lasem dan Rembang sebelumnya, KH. Ma'shum juga merupakan penerus perjuangan dakwah Islam Mbah Sambu. KH Ma'shum sendiri menikah dengan Ibu Nyai Nuriyyati yang merupakan keturunan Mbah Sambu. Baik, KH.

Publishing, 2020), 94.

71 Tim Karya Ilmiyah MGS, *Mengenal Lebih Dekat Masyayikh Sarang* (Yogyakarta: Global Press, 2017), 13.

72 Ali Romdhoni, "Da'wah and Literacy Tradition at the Boarding Case Study in Pondok Pesantren Al Anwar , Sarang , Rembang , Central Java," *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 1 (2016): 126.

73 Tim Karya Ilmiyah MGS, *Mengenal Lebih Dekat Masyayikh Sarang*, 5.

74 Dua pesantren lainnya adalah Pesantren Tremas, Pacitan yang diasuh oleh KH. Dimyati dan Pesantren Tebuireng yang diasuh oleh HadrotusSyaikh KH Hasyim Asy'ari. Santri Leteh, "Sejarah Pondok Leteh," pondokleteh.com, 2021, http://pondokleteh.com/index.php/2021/05/07/sejarah-pondok-leteh/.

75 Thomafi, *Mbah Ma'shum Lasem: The Authorised Bioghraphy of KH. Ma'shum Ahmad*, 100.

Ma'shum maupun Nyai Nuriyyati memiliki garis silsilah keluarga yang bertemu pada Syekh Ibrahim Asmarakandi.[76] Sepeninggal beliau, pondok atau pesantren Lasem yang kemudian dikenal sebagai Pesantren Al-Hidayat kian berkembang. Para murid dan *dzuriyah* KH. Ma'shum kemudian juga mendirikan pesantren-pesantren yang saling berjejaring dan tersebar di Kabupaten Rembang.

Kelima, model pengajian yang berpindah-pindah mengikuti mobilitas seorang kiai atau mubaligh. Model pendidikan Islam ini terkait erat dengan perjalanan dakwah seorang mubaligh keliling untuk menyebarkan dan mengajarkan ajaran-ajaran agama Islam kepada masyarakat setempat. Survei van Der Chijs tahun 1864 terkait pelaksanaan pendidikan Islam dan kitab-kitab keagamaan yang digunakan di daerah Rembang, mencatat bahwa pendidikan diberikan oleh para guru (kiai) di langgar-langgar dan di masjid-masjid. Data ini menunjukkan bahwa seorang guru biasa memberikan pengajaran secara berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, dari satu desa ke desa lain.[77] Dakwah Islam ke masyarakat bawah tidak dapat dilepaskan dari para mubaligh keliling, haji atau pedagang muslim yang singgah dari desa ke desa. Biasanya mereka akan diminta untuk singgah selama beberapa hari untuk mengajarkan kitab agama di masjid, mushala, atau langgar setempat.[78] Hingga kini bahkan tradisi pengajian keliling masih dapat ditemui khususnya di daerah pedesaan, yang biasanya diampu langsung oleh kiai-kiai atau ulama setempat.

Setiap model pendidikan Islam di atas tidak menunjukkan suatu model atau kategorisasi yang baku atau kaku. Pola perkembangan setiap model pendidikan Islam yang ada sangatlah dinamis. Setiap model pendidikan dapat berubah, berkembang, bertransformasi menjadi model yang lain, baik karena faktor dinamika sosial di suatu wilayah maupun karena faktor internal pengelola pendidikan itu sendiri. Meskipun model-model pendidikan yang berkembang masih sederhana, atau dengan kata lain tidak sekompleks manajemen lembaga pendidikan modern, pelaksanaan pembelajaran Islam telah berlangsung secara lebih sistematis dan terstruktur dalam hal materi keagamaan yang diajarkan. Hal ini dapat dilihat dari kurikulum – dalam makna sederhanannya sebagai daftar materi/ kitab kuning – yang menunjukkan jejang, standar kompetensi keilmuan yang bertingkat-tingkat sesuai kebutuhan pendidikan dan kemampuan murid.

Adapun kitab atau lektur dipelajari adalah: kitab Asmorokandi, kitab Sittin, kitab Durroh, kitab nahwu, kitab saraf, kitab 'Amil ('Awamil Al Jurjani), dan kitab Jurumiyyah. Sebelum mengkaji sejumlah judul kitab elementer di atas (ilmu aqidah-fikih, nahwu, dan sharaf), para santri diharuskan untuk mengikuti dan mengkhatamkan pengajian turutan (belajar membaca huruf hijaiyyah) dan Al-

76 Afina Izzati, *Sang Guru Sejati Simbah KH Ma'shoem Lasem* (Yogyakarta: Mirra Buana Media, 2020), 7.

77 Chijs, "Bijdragen Tot de Geschiedenis van Het Inlandsch Onderwijs," 217.

78 Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*, 94.

Qur'an. Adapun kurikulum pengajian Al-Qur'an meliputi mengaji kitab alip-alipan (kitab abc), Surat Al-Fatihah, Surat Yasin, Alif Lam, dan Al-Qur'an secara utuh.[79]

Di perpustakaan Masjid Jami' Lasem kini juga tersimpan 12 manuskrip Islam Nusantara. Manuskrip-manuskrip tersebut di antaranya berupa mushaf Al Quran, kitab fiqih, tafsir, tasawuf dan diskursus lainnya dengan naskah yang tertua diperkirakan berasal dari tahun 1760-an.[80] Keberadaan naskah-naskah seperti tafsir Al-Qu'ran Jalalain dan Kitab Fathul Wahab sekaligus dapat menjadi pelengkap survei Van der Chijs di atas yang masih sebatas mencatat kitab-kitab tingkat elementer. Keberadaan kitab-kitab keagamaan ini sekaligus menunjukkan bahwa sejak awal pendidikan Islam yang berlangsung di Nusantara memiliki rujukan teks yang jelas, dengan sanad keilmuan yang bersambung dan dapat dipertanggungjawabkan otoritas keilmuannya. Kekayaan khazanah manuskrip keislaman di pesisir Rembang ini sendiri masih belum termasuk khazanah mansukrip yang tersimpan di pesantren-pesantren dan kediaman-kediaman kiai di Kabupaten Rembang.

KESIMPULAN

Aktivitas perdagangan di jalur rempah yang salah satunya melintasi kota bandar Lasem telah menjadi media bagi tersebarnya Islam di pesisir Rembang. Kegiatan perdagangan internasional tersebut telah meningkatkan taraf hidup sosial-ekonomi masyarakat pesisir, yang pada akhirnya mendorong para pedagang muslim asing, dari wilayah Arab, Asia tengah (Samarkand), Champa, dan Cina untuk singgah dan menetap di kota bandar Lasem. Kontak budaya dan agama antara para pedagang asing dengan masyarakat serta aktivitas dakwah dan pendidikan Islam yang dilakukan oleh para guru-kiai mendorong proses Islamisasi secara damai. Para penyebar Islam menggunakan pendekatan pendidikan yang berbasis kebudayaan dan tasawuf, yang turut disokong restu dan dukungan aktor politik (pengusa setempat) dan kontribusi aktor ekonomi (pedagang muslim asing) yang telah berjasa mengenalkan agama Islam kepada masyarakat bumiputra. Khususnya para penguasa lokal yang merupakan "raja samudra", para penguasa aktivitas perdagangan di kota bandar turut menyokong kegiatan pendidikan Islam di pesisir Rembang, baik dukungan moril maupun materiil.

Aktivitas pendidikan Islam di pesisir Rembang berkembang sangat dinamis dalam sejumlah model. Pendidikan Islam yang diampu oleh sejumlah guru, kiai di antaranya menggunakan masjid dan kediaman *(ndalem)* kiai sebagai basis tempat dan pusat pendidikan Islam khsusnya bagi masyarakat sekitarnya. Pada abad 15-16 M juga berkembang model mandala, sebuah kompleks peguron pendidikan Islam yang mandiri. Di pesisir Rembang, berdiri Mandala Sunan Bonang di desa Bonang yang juga berfungsi sebagai zawiyah. Model mandala inilah yang kemudian menjadi *prototype* bagi model Pesantren yang mulai berkembang di

79 Chijs, "Bijdragen Tot de Geschiedenis van Het Inlandsch Onderwijs," 217.

80 Wawancara dengan Pak Abdullah, Takmir Masjid Jami' Lasem (14/08/2021),

pesisir Rembang sejak abad 19 M. Selain model-model di atas, di masyarakat juga berkembang model pendidikan Islam yang berlangsung secara berpindah-pindah, dari langar ke langgar, dari masjid ke masjid mengikuti mobilitas seorang mubaligh keliling. Setiap model pendidikan Islam tersebut tidak menunjukkan suatu model yang baku dan kaku. Setiap model pendidikan memiliki pola perkembangan yang sangat dinamis, di mana perkembangan suatu model selaras dengan kebutuhan serta kondisi yang dihadapi.

Sekalipun aktivitas perdagangan di jalur rempah mulai mengalami kemunduran sejak awal abad 19 M, jalur rempah telah meninggalkan jejak-jejak perkembangan dan pendidikan Islam di Nusantara. Hingga kini pesantren-pesantren yang ada di Kabupaten Rembang khususnya di daerah Sarang, Lasem, dan Rembang masih tetap berjejaring dan memiliki kesamaan dalam hal geneologi keilmuan yang jika diruntut ke atas bersambung kepada Mbah Sambu, Kangjeng Sunan Bonang, serta Wali Belitung. Jejaring keilmuan tersebut tidak hanya diikat pada hubungan kekeluargaan, tapi juga hubungan guru-murid serta hubungan *tabarruk,* mengharap barakah kepada para ulama awal di pesisir Rembang. Jejaring pesantren-pesantren di Kabupaten Rembang ini penting untuk dikaji lebih lanjut serta kaitannya dengan aktivitas bahari di akhir era niaga jalur rempah. Dibutuhkan pendekatan yang multidisiplin, seperti etnografi guna mengungkap praktek-praktek keberagamaan lokal masyarakat pesisir Rembang, salah salah satu titik rekontruksi jejak jalur rempah di kepulauan Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Sleman: IB Pustaka, 2020.

Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)*. Tanggerang Selatan: Pustaka Compass, 2016.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2020.

Chijs, J.A. van der. "Bijdragen Tot de Geschiedenis van Het Inlandsch Onderwijs." *Tijdschrift Indische Taal-, Land- En Volkenkunde-14*. Batavia, 1864.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2015.

Direktoral Jenderal Pendidikan Islam Kemenag. "Data Lembaga Pondok Pesantren Tahun 2021 Rembang Provinsi Jawa Tengah." emispendis.kemenag.go.id, 2021. http://emispendis.kemenag.go.id/dashboard/?content=data-pontren&action=list_pontren&prop=33&k=17&id=51.

Drewes, G. "Javanese Poems Dealing With or Attributed to The Saint of Bonan."

Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde 124, no. 2 (1968): 209–40.

Erman, Erwiza. "Penggunaan Sejarah Lisan Dalam Historiografi Indonesia." *Jurnal Masyarakat & Budaya* 13, no. 1 (2011): 1–22.

Fauzi, M., and Razif. *Jalur Rempah dan Dinamika Masyarakat Abad X-XVI: Kepulauan Banda, Jambi, dan Pantau Utara Jawa*. Edited by Singgih Tri Sulistiyono. Jakarta: Direktorat Sejarah, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2017.

Graaf, H.J. De. *Cina Muslim di Jawa Abad XV dan XVI Antara Historisitas dan Mitos*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.

Graaf, H.J. De, and Th.G.Th. Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit Ke Mataram*. Jakarta: Grafitipers, 1989.

Hadi, Syamsul. "Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka." *Islam Nusantara* 1, no. 1 (2020): 163–208.

Halim, Abdul, Prihananto, Sokhi Huda, Moh. Anshori, and Abu Ammar Busthomi. *Mazhab Dakwah Wasatiyah Sunan Ampel*. Bandung: Pustaka IIMaN, 2021.

Hutomo, Suripan Sadi, E. Yono Hudiyono, Tontowi Djamaiudin, and Hari Astuti. *"Penelitian Bahasa dan Sastra Babad Demak Pesisiran."* Jakarta, 1984.

Ichwan, and Abdullah Alawi. "Mbah Moen: Islam Sarang dari Belitung, Bukan dari Demak." NU Online, 2017. https://www.nu.or.id/post/read/76194/mbah-moen-islam-sarang-dari-belitung-bukan-dari-demak.

Izzati, Afina. *Sang Guru Sejati Simbah KH Ma'shoem Lasem*. Yogyakarta: Mirra Buana Media, 2020.

Jr., F. Fokkens. "Vrije Desa's Op Java En Madoera." *Tijdschrift Indische Taal-, Land- En Volkenkunde-XXXI*, 1886.

Kamzah, Raden Panji, and Raden Panji Karsono. *Dongeng Rakyat Carita Sejarah Lasem*. Edited by Edi Winarno. Rembang: Kantor Perpustakaan dan Arsip Kabupaten Rembang, 2012.

Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2018.

Kuru, Ahmet T. *Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan: Perbandingan Lintas Zaman dan Kawasan di Dunia Muslim*. Jakarta: KPG, 2021.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. *Asian Trade And European Influence In The Indonesian Archipelago Between 1500 And About 1630*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1962.

Mills, J.V.G. *Ma Huan, Ying-Yai Sheng-Lan: The Overall Survey of The Ocean's Shores' [1433] Translated from the Chinese Text*. Edited by Feng Ch'eng-

Chiin. New York: Cambridge University Press, 1970.

Moertono, Soemarsaid. *Negara dan Kekuasaan di Jawa Abad XVI-XIX*. Jakarta: KPG, 2018.

Nata, Abuddin. *Sejarah Pendidikan Islam: Para Periode Klasik dan Pertengahan*. Jakarta: Raja Grafindo, 2004.

Park, Hyunhee. *Mapping the Chinese and Islamic Worlds: Cross-Cultural Exchange in Pre-Modern Asia*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Purnawibawa, RA Ginanjar. "*The Prau Maritim Project: Tradisi Maritim Rembang.*" Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2020.

Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680: Jilid 2 Jaringan Perdagangan Global*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020.

Riyanto, Sugeng, Agni Sesaria Mochtar, Hery Priswanto, Alifah, and Putri Novita Taniardi. *Lasem dalam Rona Sejarah Nusantara: Sebuah Kajian Arkeologis*. Edited by Novida Abbas. Yogyakarta: Balai Arkeologi Provinsi Daerah lstimewa Yogyakarta, 2020.

Romdhoni, Ali. "Da'wah and Literacy Tradition at the Boarding Case Study in Pondok Pesantren Al Anwar , Sarang , Rembang , Central Java." *Jurnal Bimas Islam* 9, no. 1 (2016): 117–50.

Saksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo*. Bandung: Mizan, 1995.

Santri Leteh. "Sejarah Pondok Leteh." pondokleteh.com, 2021. http://pondokleteh.com/index.php/2021/05/07/sejarah-pondok-leteh/.

Sen, Tan Ta. *Cheng Ho Penyebar Islam dari Cina ke Nusantara*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2018.

Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songgo*. Bandung: Pustaka Iman, 2016.

Syaikh Abi Fadhal as-Senori. *Ahla Al-Musamarah Fi Hikayati Al-Auliyai Al-'Asyrah*. Tuban: Majlis Taklif wa al-Khuththat, n.d.

Thomafi, Luthfi. *Mbah Ma'shum Lasem: The Authorised Bioghraphy of KH. Ma'shum Ahmad*. Bantul: Pustaka Pesantren, 2012.

Tim Karya Ilmiyah MGS. *Mengenal Lebih Dekat Masyayikh Sarang*. Yogyakarta: Global Press, 2017.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG, 2009.

Unjiya, Muhammad Akrom. *Lasem Negeri Dampoawang*. Sleman: Salma Idea, 2014.

WM, Abdul Hadi, Azyumardi Azra, Jajat Burhanudin, Muhamad Hisyam, Setyadi Sulaiman, and Taufik Abdullah. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Akar Historis dan Awal Pembentukan Islam Jilid 1*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.

Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara, 1996.

Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2014.

Manuscript and Cultural Negotiations on the Spice Route

International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam, Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia. 2022.

Akomodasi Islam atas Warisan Budaya Hindu dalam Masyarakat Banjar dan Kutai: Tinjauan Manuskrip

Hikayat Banjar dan *Salasilah Kutai*

Muhammad Sarip & Nabila Nandini

Lembaga Studi Sejarah Lokal Komunitas Samarinda Bahari (Lasaloka-KSB)

Jl. Juanda 4 Jalur III No. B-40 Samarinda, Kalimantan Timur, Indonesia

msarip19@gmail.com, nabiland22@gmail.com

Abstract

Banjarmasin since 1526 has become a trading port as well as the main spice route on the island of Borneo and the central region of the archipelago. The Sultanate of Banjar as a political authority with a capital city in Banjarmasin, grew and developed as a center for Islamic religion-based education. Malay Arabic script is used as a teaching instrument. The use of the Malay Arabic script was later expanded to become a means of documenting the culture and past of local entities. Banjar hegemony extends its influence to the Kutai Kertanegara Sultanate in eastern Kalimantan. Two manuscripts in Arabic-Malay script, namely *Hikayat Banjar and Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara* contain historical values about the tolerance between adherents of various religions/beliefs and adaptation of old cultures to new cultures with Islamic orientation. This article aims to describe and analyze the process of cultural negotiation between Hinduism and Islam that took place peacefully and harmoniously in Kalimantan in the 16th century AD. Using historical research methods, the main sources of this study are two Arabic-Malay scripts. First, *Hikayat Banjar*, which was written around the 1800s. Second, *the Letter of Salasilah Raja in Kutai Kertanegara* or popularly called *Salasilah Kutai* written by a Banjarnese who worked as a clerk for the Kutai Sultanate in 1849. Results of the study show that the presence of Islam as a new religion and dogma in southern and eastern Kalimantan generally accommodates old traditions and cultures. The arrival of Islam did not erase the Hindu culture that had been inherent for generations in the Banjar and Kutai entities. Cultural negotiation in an accommodating way is one of the factors of fertilizing and identifying Islam in the Banjar and Kutai communities.

Keywords: Islam, Banjar Sultanate, Kutai Kertanegara Sultanate, Hikayat Banjar, Salasilah Kutai

Sarip, M., Nandini, N. (2022). Akomodasi Islam atas Warisan Budaya Hindu dalam Masyarakat Banjar dan Kutai: Tinjauan Manuskrip Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route.* Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Abstrak

Banjarmasin sejak tahun 1526 menjadi bandar perdagangan sekaligus jalur rempah utama di Pulau Kalimantan dan kawasan tengah Kepulauan Nusantara. Kesultanan Banjar sebagai otoritas politik yang beribu kota di Banjarmasin tumbuh berkembang sebagai pusat pendidikan berbasis agama Islam. Aksara Arab Melayu dipergunakan sebagai instrumen pengajaran. Penggunaan aksara Arab Melayu kemudian diperluas menjadi sarana mendokumentasikan kebudayaan dan masa lampau entitas lokal. Hegemoni Banjar meluas pengaruhnya sampai ke Kesultanan Kutai Kertanegara di timur Kalimantan. Dua manuskrip beraksara Arab Melayu, yakni *Hikayat Banjar dan Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara* mengandung nilai historis tentang toleransi antarpenganut religi/kepercayaan yang beragam dan adaptasi budaya lama ke budaya baru yang berhaluan Islam. Artikel ini bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis proses negosiasi budaya antara Hindu dan Islam yang berlangsung secara damai dan harmonis di tanah Kalimantan pada abad ke-16 Masehi. Dengan menggunakan metode penelitian sejarah, sumber utama studi ini adalah dua manuskrip beraksara Arab Melayu. Pertama, *Hikayat Banjar* yang ditulis sekitar tahun 1800-an. Kedua, *Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara* atau yang populer disebut *Salasilah Kutai* yang ditulis oleh seorang Banjar yang bekerja sebagai juru tulis Kesultanan Kutai pada tahun 1849. Hasil kajian menunjukkan, kehadiran Islam sebagai agama dan dogma baru di selatan dan timur Kalimantan secara umum mengakomodasi tradisi dan budaya lama. Kedatangan Islam tidak menghapus kultur Hindu yang telah melekat secara turun-temurun dalam entitas Banjar dan Kutai. Negosiasi budaya dengan jalan akomodatif merupakan satu dari faktor penyuburan dan identifikasi Islam pada komunitas Banjar dan Kutai.

Kata Kunci: Islam, Kesultanan Banjar, Kesultanan Kutai Kertanegara, Hikayat Banjar, Salasilah Kutai

Pendahuluan

Perempatan awal abad ke-16 atau tepatnya tahun 1526 merupakan tonggak berdirinya Kesultanan Banjar yang beribu kota di Banjarmasin. Monarki Islam ini merupakan kontinuitas pranata politik yang sebelumnya merupakan Kerajaan Banjar-Hindu yang berpusat di Amuntai. Perubahan religiositas dari Hindu ke Islam menandai penguatan hegemoni Banjar di Kalimantan sebagai entitas politik negara tradisional, nasion, kultur, dan etnik yang berpengaruh signifikan dalam sejarah di Kalimantan (Noor, 2016: 171).

Terminologi nasion Banjar maksudnya ialah identitas Banjar lebih dari sekadar sebuah nama suku/etnis di Kalimantan. Penyebutan "Urang Banjar" sepadan dengan penyebutan "Bangsa Indonesia" (Norpikriadi, 2015: 124). Bangsa Banjar terbentuk

dari percampuran suku Dayak Meratus, Maanyan, Ngaju. Lawangan, Jawa, yang memeluk Islam sejak berdirinya Kesultanan Banjar (Daud, 1997: 38).

Posisi geografis Banjarmasin di pesisir selatan (sudut tenggara) Pulau Kalimantan yang bermuara di Laut Jawa menjadikan kota ini sebagai bandar perdagangan sekaligus jalur rempah utama di Pulau Kalimantan. Banjarmasin berfungsi sebagai ibu kota kerajaan (*city state*) sekaligus kota perdagangan *(market city).* Pertemuan dan kontak lintas etnik menyebabkan pembauran dan mengembangkan Banjarmasin sebagai pelabuhan terkenal. Kota yang banyak dibelah sungai ini memiliki daya tarik bagi para pedagang dari aspek ketersediaan komoditas lada hitam, rotan, damar, emas, intan, madu, dan kulit-kulit binatang. Secara khusus, kala itu rempah berupa lada hitam merupakan komoditas primadona dalam perdagangan internasional (Ideham et al., 2015: 17).

Kesultanan Banjar tumbuh berkembang sebagai pusat pendidikan berbasis agama Islam. Kesultanan memfasilitasi para pemudanya untuk belajar agama Islam langsung di lokasi asal kemunculan agama samawi ini di Jazirah Arab, khususnya di Kota Mekkah. Sekembalinya ke tanah Banjar, mereka menjadi pemuka agama Islam alias ulama yang berperan penting dalam penyebaran dan penguatan ajaran Islam di bumi Kalimantan (Daud, 1997: 54). Di antara tokoh ulama Banjar yang popularitasnya lintas internasional adalah Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Buku-buku yang ditulisnya dengan aksara Arab Melayu pada abad ke-18, terutama Sabilal Muhtadin, dipelajari oleh kaum muslim di berbagai negara. Murid-murid dan keturunannya menyebarkan dakwah ke banyak daerah, termasuk di lingkungan Kesultanan Kutai Kertanegara. Menurut Prof. Azyumardi Azra, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari selain berperan penting dalam jaringan ulama, juga merupakan ulama pertama yang mendirikan lembaga-lembaga Islam serta pelopor gagasan-gagasan keagamaan baru di Kalimantan Selatan (Azra, 2013: 327).

Aksara Arab Melayu dipergunakan sebagai instrumen pengajaran. Penggunaan aksara Arab Melayu kemudian diperluas menjadi sarana mendokumentasikan kebudayaan dan masa lampau entitas lokal (Noor, 2016: 409). Aksara Arab Melayu juga dipergunakan dalam naskah perjanjian antara Sultan Banjarmasin dan perusahaan dagang Vereenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) serta Inggris. Historiografi tradisional pun ditulis dengan huruf Arab berbahasa Melayu ini (Ahyat, 2012: 59).

Penetrasi Banjar meluas pengaruhnya sampai ke Kesultanan Kutai Kertanegara di timur Kalimantan. Setidaknya terdapat dua manuskrip beraksara Arab Melayu penting yang berkategori historiografi tradisional dari penulis Kalimantan, yakni *Hikayat Banjar dan Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara.* Selain menarasikan sejarah tumbuh berkembangnya Kerajaan Banjar dan Kutai dari era monarki Hindu ke Kesultanan Islam, kedua kitab klasik ini mengandung nilai historis tentang toleransi antarpenganut religi/kepercayaan yang beragam dan adaptasi budaya lama yang bercorak Hindu ke budaya baru yang berhaluan Islam.

Kajian ini bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis proses negosiasi budaya antara Hindu dan Islam yang berlangsung secara damai dan harmonis di tanah Kalimantan pada abad ke-16 Masehi. Dengan menggunakan metode penelitian sejarah, sumber utama studi ini adalah dua manuskrip beraksara Arab Melayu. Manuskrip pertama*, Hikayat Banjar dan Raja Kotaringin* atau yang populer nama ringkasnya *Hikayat Banjar* yang ditulis sekitar tahun 1800-an. Manuskrip kedua, *Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara* atau yang populer disebut *Salasilah Kutai* yang ditulis oleh seorang Banjar yang bekerja sebagai juru tulis Kesultanan Kutai Kertanegara pada tahun 1849.

Kerajaan Banjar dari Hindu hingga Menjadi Kesultanan Islam

Pada abad ke-16 Masehi di Pulau Kalimantan terdapat beberapa kerajaan bercorak Islam alias kesultanan. Dua kesultanan yang dibahas dalam kajian ini ialah monarki tradisional yang melahirkan manuskrip klasik beraksara Arab Melayu, yakni Kesultanan Banjar di selatan Kalimantan dan Kesultanan Kutai Kertanegara di timur Kalimantan.

Embrio Kesultanan Banjar adalah Nagara Dipa yang didirikan oleh Ampu Jatmika di Amuntai pada masa yang sezaman dengan periode hegemoni Kerajaan Majapahit, yakni kisaran abad ke-14 Masehi. Ampu Jatmika berasal dari Keling. Para peneliti berbeda pendapat tentang lokasi Keling. Ada yang berpendapat Keling terletak di India Selatan. Ada yang berbendapat Keling berada di Jawa Tengah. Ada pula yang menyimpulkan Keling itu di Kediri, Jawa Timur. Johannes Jacobus Ras dalam Hikayat Banjar, setelah memaparkan sejumlah pendapat peneliti, lalu menguatkan hipotesis bahwa Keling terletak di Jawa Timur karena terkait dengan kronik seputar Majapahit (Ras, 1990:, 171–176).

Nagara Dipa bercorak kerajaan Hindu. Meskipun bertindak sebagai pendiri kerajaan, Ampu Jatmika tidak mendeklarasikan dirinya sebagai raja. Hal ini karena dalam dogma Hindu, Ampu Jatmika yang berkasta waisya (pedagang), bukan dari kasta kesatria, tidak berhak menjadi raja. Guna menyiasati keadaan ini, Ampu Jatmika membuat patung di Candi Agung sebagai simbolisasi raja yang dipuja dan disembah (Ras, 1990: 24–26).

Sepeninggal Ampu Jatmika, putranya yang bernama Lambung Mangkurat menobatkan seorang perempuan lokal dari keluarga terkemuka sebagai raja Nagara Dipa. Perempuan itu dikenal dengan gelarnya yakni Putri Junjung Buih. Lambung Mangkurat sebagai mangkubumi Nagara Dipa kemudian mencarikan jodoh bagi Putri Junjung Buih dari Kerajaan Majapahit. Ditemukanlah pangeran dari Majapahit yang bernama Suryanata. Putri Junjung Buih dinikahkan dengan Pangeran Suryanata dalam upacara monumental di Nagara Dipa. Pangeran Suryanata kemudian berfungsi sebagai raja definitif di Nagara Dipa melanjutkan kepemimpinan Putri Junjung Buih (Rosyadi et al., 1993: 145–147).

Suksesi takhta raja-raja Nagara Dipa berlangsung normal hingga pusat kerajaan berpindah ke Nagara Daha. Pada periode raja keempat Daha, timbul konflik perebutan takhta. Pangeran Temanggung mendeklarasikan dirinya sebagai raja Nagara Daha. Padahal pewaris takhta yang sah adalah keponakannya, yakni Raden Samudera. Raden Samudera menyingkir ke Banjarmasin dan mendapat suaka politik dari komunitas Melayu yang dipimpin Patih Masih. Raden Samudera bersama Patih Masih dan sejumlah pemuka komunitas Ngaju kemudian melakukan konsolidasi dan menggalang kekuatan militer dari para kerajaan sekutu yang tersebar di Kalimantan, termasuk Kerajaan Kutai Kertanegara. Guna lebih memastikan keunggulan atas Nagara Daha versi Pangeran Temanggung, Kesultanan Demak juga dimintai bantuan pasukan militer berikut persejataannya. Terjadi kesepakatan antara pihak Raden Samudera dengan Demak bahwa jika Pangeran Temanggung dan Nagara Daha dapat ditaklukkan, maka komunitas Banjarmasin akan bersedia menerima agama Islam sebagai religi baru menggantikan kepercayaan lama (Noor, 2016: 165–167).

Realitasnya, Raden Samudera bersama koalisinya dapat merebut kembali takhta Nagara Daha. Banjarmasin segera diproklamasikan sebagai kesultanan Islam dengan otoritas wilayah meliputi bekas Nagara Daha. Raden Samudera berganti nama menjadi Sultan Suriansyah dan ditahbiskan sebagai pendiri Kesultanan Banjar. Dengan berislamnya elite penguasa, Islamisasi juga dilakukan pada rakyat Banjar. Teologi Islam menjadi pembentuk identitas masyarakat Banjar. Terdapat sejumlah kasus ketika orang-orang Dayak memeluk agama Islam, mereka mendaku sebagai orang Banjar seraya menanggalkan kedayakannya (Daud, 1997: 5). Interaksi masyarakat secara bertahap dengan para tokoh ulama, pedagang, dan kelompok lainnya dapat meningkatkan status sosial mereka (Rochwulaningsih, 2021: 23).

Menurut sejarawan Kalimantan Selatan M. Idwar Saleh, berdiri dan tumbuhnya Kesultanan Banjar mempunyai beberapa dampak. Di antara dampak tersebut adalah Banjarmasin berkembang menjadi bandar transito, yang menyalurkan hasil pedalaman ke luar dan memasukkan barang impor. Dampak berikutnya, Kesultanan Banjar menjadi pusat penyebaran agama Islam dan budaya baru ke pedalaman. Dampak yang lain, Kesultanan Banjar tumbuh menjadi negara maritim terbesar dan terkuat di bagian tengah Kepulauan Nusantara (Saleh et al., 1978: 31–32).

Kesultanan Banjar berkembang menjadi imperium yang berpengaruh di sebagian besar wilayah Kalimantan. *Suzereinitas* (penguasaan) Kerajaan Banjar atas Kutai dan juga kerajaan-kerajaan lain di Kalimantan bagian barat, tengah, tenggara, dan timur dilatarbelakangi oleh kekuatan militer Kesultanan Banjar yang cukup besar kala itu. Menurut L.C.D. van Dijk, pada abad ke-17 pasukan militer Kesultanan Banjar diperkuat oleh lima puluh ribu prajurit (Van Dijk, 1862: 7 dalam Poesponegoro & Notosusanto, 2008: 86). Begitu kuatnya Kesultanan Banjar, selain menguasai Kalimantan, juga dapat membendung pengaruh politik dari Tuban, Arosbaya, dan Mataram (Abdullah & Lapian, 2012: 53). Menurut Bernard Hubertus Maria Vlekke, Kesultanan Banjar adalah satu-satunya negara

di Kalimantan yang cukup kuat mempertahankan diri melawan armada-armada perompak yang merajalela di laut-laut Nusantara (Vlekke, 2008: 225). Sementara Merle Calvin Ricklefs dalam *Sejarah Indonesia Modern* menyatakan, pasca tahun 1637 Banjarmasin merupakan sekutu dari Sultan Agung Mataram (Ricklefs, 2016: 73).

Gambar 1. Peta lokasi beberapa negeri dan pusat-pusat kerajaan-kerajaan di Pulau Kalimantan bagian selatan dan timur.

Sumber: Dari Jaitan Layar sampai Tepian Pandan Sejarah Tujuh Abad Kerajaan Kutai Kertanegara (2018), 72.

Islamisasi Kerajaan Kutai Kertanegara

Kerajaan Kutai Kertanegara yang dimaksud dalam kajian ini bukanlah kerajaan dinasti Mulawarman putra Aswawarman, cucu Kundungga yang berpusat di Muara Kaman sejak abad ke-4 Masehi. Kedua kerajaan ini berbeda lokasi dan historisnya. Kerajaan yang sumber sejarahnya dari prasasti yupa adalah Kerajaan Martapura dinasti Mulawarman. Adapun nama Kutai yang disematkan pada Kerajaan Martapura sebenarnya merupakan kekeliruan. Hal ini karena nama Kutai merupakan cetusan dari pendiri kerajaan lain di dekat muara Sungai Mahakam,

yakni Aji Batara Agung Dewa Sakti (Sarip, 2020: 51).

Awal berdirinya Kerajaan Kutai Kertanegara pada tahun 1300 di Jaitan Layar (kini Desa Kutai Lama di Kabupaten Kutai Kartanegara, Provinsi Kalimantan Timur), monarki ini menganut agama Hindu. Kehinduan ini berlangsung sampai tahun 1575. Informasi mengenai eksistensi agama baru, yakni Islam, yang dianut oleh masyarakat lainnya di Pulau Kalimantan, ada kemungkinan telah diketahui oleh raja ke-6 Kutai (periode 1525–1600), yakni Raja Makota. Hal ini dilandasi realita bahwa pada 1526 monarki Banjar di selatan Kalimantan telah menjadi Kesultanan Islam. Dalam konteks ini, Kerajaan Kutai Kertanegara merupakan vasal dari Kesultanan Banjar yang terus berkewajiban memberi upeti kepada Sultan Banjar sejak zaman Banjar Hindu(Ras, 1990: 270).

Constantinus Alting Mees, seorang ahli susastra Melayu menganalisis, tarikh masuk Islamnya Raja Kutai Kertanegara terjadi pada tahun 1575. Ketika itu seorang juru dakwah Islam tiba di ibu kota Kutai. Masyarakat Kutai menyambutnya dengan sikap terbuka. Padahal mubalig yang dijuluki Tuan Tunggang Parangan itu mengusung misi religius yang berbeda dengan kepercayaan yang lebih dulu dan sudah lama dianut masyarakat setempat. Tuan Tunggang Parangan sendirian menemui Raja Makota. Mengenai julukan Tunggang Parangan, gelar ini merupakan pemberian dari Kutai. Dalam *Salasilah Kutai* diceritakan pendakwah tersebut menunggangi ikan parangan di Sungai Mahakam. Lantas, C.A. Mees membuat penafsiran, kisah tersebut merupakan kiasan bahwa sang juru dakwah menaiki sebuah perahu yang berujung lancip seperti moncong ikan parangan (Mees, 1935: 54).

Selanjutnya, *Salasilah Kutai* mewartakan proses masuk Islamnya Raja Kutai. Tuan Tunggang Parangan mengajak Raja Makota masuk Islam. Namun, ajakan tidak langsung diterima. Raja ingin menguji kesaktian Tunggang Parangan. *Pertama,* Raja Makota menghilang secara gaib lalu meminta pendakwah menunjukkan posisinya. Tunggang Parangan mengetahui keberadaan Raja dan berhasil menunjukkannya. *Kedua,* Raja mengajak Tunggang Parangan pergi ke lokasi yang menjauh dari ibu kota kerajaan. Segenap rakyat turut mengiringi. Lalu dengan kesaktiannya, Raja membuat api yang sangat besar. Raja meminta pendakwah memadamkan kobaran api. Tunggang Parangan berwudu lalu salat dua rakaat. Kemudian, turunlah hujan lebat yang memadamkan api tersebut. Namun, hujan makin deras dan menggenangi ibu kota Kutai. Raja khawatir negerinya akan hancur dan rakyatnya binasa. Karena itu, Raja menyatakan kesediaan memeluk agama Islam yang dibaw oleh Tunggang Parangan (Thahir, 1849: 99–100).

Hikayat adu kesaktian antara Raja Kutai versus Tuan Tunggang Parangan secara harfiah mirip dengan pola dakwah yang menonjolkan narasi mukjizat, *karamah,* kekuatan gaib atau magis. Walaupun begitu, cerita tekstual tersebut mengandung nilai dan dapat diinterpretasikan sebagai cara dakwah melalui proses dialog secara egaliter. Tarung kesaktian itu juga dapat dimaknai sebagai perdebatan

nalar atau dialektika yang akhirnya dimenangkan Tunggang Parangan, sehingga Raja Makota sukarela menganut Islam (Sarip, 2018: 77).

Skema pengislaman di Kerajaan Kutai ini selaras dengan analisis Azyumardi Azra mengenai proses Islamisasi di banyak tempat di Kepulauan Nusantara. Pada umumnya Islamisasi diawali dengan kedatangan "guru pengembara" dari Arab yang mempunyai nama khas Arab dan sering disebut syekh atau habib. Secara tipikal, guru pengembara itu adalah syekh sufi atau "wali". Guru pengembara sufi sekaligus wali ini, lanjut Azra, mengajak penguasa lokal untuk masuk Islam. Caranya sering melalui pertarungan kekuatan gaib. Para guru pengembara pendakwah ini, sebagaimana karakter sufisme atau tasawuf, bersikap inklusif dan akomodatif (Azra, 2020: 72–73).

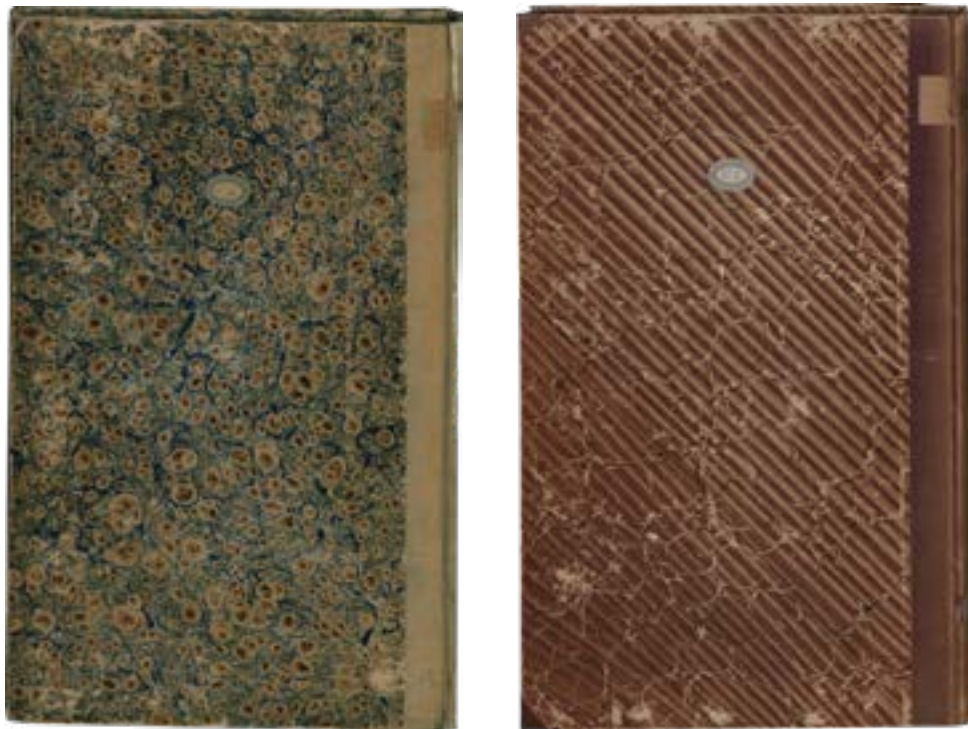
Setelah menerima Islam, Raja Makota tidak langsung begitu saja menjadi mualaf. Raja meminta masa penangguhan untuk menghabiskan sisa daging babi yang ada. Tunggang Parangan memberikan toleransi, tetapi meminta segera didirikan langgar atau surau. Setelah berlalu sekian hari dan daging babi habis, Tunggang Parangan memandu Raja Makota melakukan ritual resmi masuk Islam, yakni mengikrarkan kalimat syahadat. Kemudian, Raja diajarkan tata cara peribadatan. Segenap keluarga dan punggawa istana termasuk rakyat Kutai Kertanegara turut menjadi muslim. Sistem religi masyarakat Kutai berganti menjadi sistem Islam mulai akhir abad ke-16. Berikutnya, Raja bersama Tunggang Parangan memperluas penyebaran Islam. *Salasilah Kutai* mencatatnya, Islam disebarkan ke perkampungan Samarinda hingga ke pesisir utara di Kalimantan bagian timur. Tercatat nama-nama daerah yang diislamkan yaitu Luah Bakung (kampung di bagian barat Samarinda), Kaniungan, Manubar Sangkulirang, hingga Balikpapan (Mees, 1935: 244).

Manuskrip *Hikayat Banjar* dan *Salasilah Kutai* sebagai Sumber Sejarah

Hikayat Banjar merupakan sumber sejarah Kerajaan Banjar yang naskahnya disalin dari tradisi lisan memori kolektif masyarakat Banjar. Pada awal abad ke-19 Sir Stamford Rafles memprakarsai penyalinan teks manuskrip *Hikayat Banjar.* Nama lengkap manuskrip ini, sesuai dengan keterangan bagian awal naskah adalah *Hikayat Banjar* dan *Raja Kotaringin.* Manuskrip tertua beraksara Arab Melayu tersimpan di Museum British di London (Ras, 1990: 3). Selain itu, ada pula salinan fisik manuskrip *Hikayat Banjar* di Perpustakaan Berlin, Jerman. Berkas digitalnya bisa diakses publik dengan judul "Hikayat Raja Banjar dan Kota Ringin".

Ada sejumlah peneliti yang telah mengkaji *Hikayat Banjar.* Satu di antara penelitian yang komprehensif adalah buku karya Johannes Jacobus Ras berjudul *Hikayat Banjar* yang diterbitkan kali pertama oleh Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV) pada 1968. Buku J.J. Ras ini kemudian diterjemahkan ke bahasa Malaysia oleh Siti Hawa Salleh dengan penerbitnya Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur pada 1990. Terdapat juga buku yang menyajikan teks Latin *Hikayat Banjar,* yaitu buku berjudul *Hikayat Banjar* dan

Kotaringin, terbitan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1993.

Yang istimewa, terkait Banjar sebagai satu dari jalur rempah, *Hikayat Banjar* secara gamblang menyebutkan secara berulang nama lada hitam sebagai komoditas penting Nagara Dipa sejak era Ampu Jatmika. Namun, pada masa Nagara Dipa tersebut penanaman lada hitam hanya untuk keperluan dalam negeri, bukan untuk diperdagangkan ke luar kerajaan. Baru pada awal abad ke-17 lada hitam menjadi primadona dalam bandar dagang Kesultanan Banjar. Banjarmasin berperan sebagai penghasil lada hitam terbesar di kawasan tengah Kepulauan Nusantara. Lada diangkut ke daerah pemasarannya, yaitu Tiongkok, Jepang, Makassar, dan Batavia (Usman, 1994 dalam Mansyur et *al*., 2019: 2).

Gambar 2. Kitab fisik Hikayat Banjar (kiri) dan Salasilah Kutai (kanan) yang disimpan di Perpustakaan Berlin, Jerman.

Sumber: resolver.staatsbibliothek-berlin.de, diakses 31 Juli 2019.

Adapun Salasilah Kutai, manuskrip ini diidentifikasi mempunya nama lengkap Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara. Nama naskah diperoleh dari teks pada bagian terakhir yang selesai ditulis oleh Khatib Muhammad Thahir pada 30 Rabiul Awal 1265 Hijriah atau 24 Februari 1849. Seorang ilmuwan yang meneliti manuskrip ini, yakni Constantinus Alting Mees, mengungkapkan tempat penyimpanan kitab fisiknya yang orisinal adalah di Perpustakaan Negeri Berlin, Jerman (Mees, 1935: 110).

Tabel 1. Identifikasi Manuskrip Hikayat Banjar

Koleksi	Perpustakaan Berlin-Jerman (naskah fisik asli)
Judul berkas	Hikayat Raja Banjar dan Kota Ringin
Penulis	Anonim
Jumlah halaman	Halaman teks: 119; halaman kosong: 13
Isi	Jumlah teks rata-rata 22 baris per halaman
Jenis tulisan	Aksara Arab Melayu (Jawi), khat naskhi
Warna teks	Hitam
Bahasa	Melayu

Sumber: Data diolah penulis (Sarip, 2021).

Sebanyak 119 halaman teks dalam Kitab Salasilah Kutai merupakan sumber historiografi tradisional Kerajaan Kutai Kertanegara yang berdiri sejak tahun 1300 di hilir Sungai Mahakam. Salasilah Kutai juga mencatat riwayat kontinuitas dari Kerajaan Martapura dinasti Aswawarman putra Kundungga yang berpusat di Muara Kaman. Terdapat lebih dari lima salinan tulisan tangan klasik Salasilah Kutai. W. Kern menyebut yang diketahuinya ada lima salinan manuskrip. Salinan pertama disimpan di Berlin, penulisnya Khatib Muhammad Thahir pada 1849. Salinan kedua disimpan di Leiden, penulisnya Encik Muhammad Tayib pada tahun 1868. Salinan ini ditransliterasi ke aksara Latin oleh Solco Walle Tromp. Salinan ketiga merupakan koleksi S.C. Knappert dari tulisan tangan Sultan Kutai tahun 1899. Salinan keempat dalam aksara Latin, disimpan di Batavia. Salinan kelima diperoleh Kern tahun 1941, berupa naskah yang ringkas, tulisan seorang dari Kampung Panji (Tenggarong) bernama Awang Lambang, (Kern, 1956: 1). Kemudian, Mohammad Asli Amin dalam skripsinya tahun 1968 menambahkan informasi satu salinan (keenam) yang dipegang Aji Demang Kedaton di Tenggarong (Amin et al., 1975: 38).

Tabel 2. Identifikasi Manuskrip Salasilah Kutai

Koleksi	Perpustakaan Berlin-Jerman (naskah fisik asli)
Judul	Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara
Penulis	Khatib Muhammad Thahir

Pengantar	Tidak ada, langsung ke isi teks
Penutup	Keterangan tentang waktu dan tempat penyelesaian penulisan naskah dan nama penulisnya
Ukuran naskah	34 X 21 cm, total 132 halaman
Jumlah halaman	Halaman teks: 119; halaman kosong: 13
Ukuran area teks	15 X 26 cm
Isi	Lengkap. Jumlah teks rata-rata 25 baris per halaman. Warna teks hitam. Ada kata tertentu seperti nama tokoh, berwarna merah
Jenis tulisan	Aksara Arab Melayu (Jawi), khat naskhi
Bahasa	Melayu bercampur Kutai Kuno
Waktu penyelesaian penulisan	30 Rabiul Awal 1265 Hijriah (24 Februari 1849 Masehi)

Sumber: Sarip, Muhammad. Kerajaan Martapura dalam Literasi Sejarah Kutai 400–1635. Samarinda: RV Pustaka Horizon, 2021.

Penulisan manuskrip *Hikayat Banjar* dan *Salasilah Kutai* dilakukan pada abad ke-19. Ada pertanyaan, apakah kedua susastra Melayu ini valid sebagai sumber sejarah? Apakah dokumentasi kejadian masa lalu dengan selisih ratusan tahun dari masa penulisannya, dapat dipercaya konten sejarahnya?

Ilmuwan mengemukakan ciri umum karya tradisional Melayu yang bercorak sejarah adalah sebagai berikut. Pertama, naskah tersebut menceritakan asal-usul raja. Kedua, naskah itu menceritakan keturunan raja-raja. Ketiga, naskah menghikayatkan adanya sebuah negeri yang baru dibuka oleh seorang raja berikut asal-usul toponimi negeri tersebut. Keempat, dalam naskah diceritakan proses berkembangnya agama Islam di negeri tersebut, tokoh utama dalam Islamisasi, dan proses berikutnya Islam dipraktikkan dalam berbagai aspek kehidupan. Kelima, naskah menarasikan situasi negeri serta pelbagai peristiwa penting sejak awal hingga masa paling akhir ketika naskah tradisional itu ditulis (Abdullah & Lapian, 2008: 215).

Jika dikomparasikan dengan kitab Nagarakretagama dan Pararaton, manuskrip Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai bisa dikategorikan serupa dalam jenis pujasastra. Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai hanya menampilkan aspek yang positif, superioritas, dan hegemoni dinasti raja. Dalam konteks ini, menurut sejarawan Ong Hok Ham, karya tulis historiografi tradisional di Nusantara dipakai untuk tujuan legitimasi atau untuk menonjolkan tokoh sebagai teladan. Contohnya

babad dan hikayat. Sejarahnya ditulis dalam bahasa kebudayaan setempat dan bersifat kontemporer. Artinya, penggambaran istana masa lampau dilakukan dengan gaya penceritaan yang dimengerti oleh penyimaknya pada masa itu (Ham, 2018, 419–420). Dengan kata lain, sejarah dinasti raja yang penulisannya dilakukan pada masa lampau disesuaikan dengan daya pikir masyarakat yang berkembang pada zaman tersebut.

Sejarawan yang meneliti Nagarakretagama, Slamet Muljana menyatakan, percampuran antara fakta sejarah dan mitologi yang dijalin dengan kepercayaan banyak terdapat dalam karya sastra lama, baik di Eropa maupun di Asia. Apabila unsur-unsur mitologi dan kepercayaan itu ditanggalkan, yang tersisa adalah data-data sejarah. Unsur-unsur mitologi dan agama yang ada dimaksudkan sebagai ramuan guna mengolah fakta sejarah untuk menyatakan keistimewaan tokoh sejarah sesuai dengan alam pikiran pembacanya (Muljana, 2006: 71).

Status Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai sebagai pujasastra yang diliputi mitologis tidak otomatis menihilkan fungsinya sebagai sumber sejarah. Konten riwayat masa lalu yang ditulis dalam hikayat-hikayat Melayu adalah relevan dengan masyarakat pada masanya. Unsur mitos, mistik, dongeng, dan irasional yang disajikan dalam manuskrip kuno mesti diinterpretasikan secara logis dan rasional. Hal ini agar skema peristiwa dalam naskah kuno tersebut tetap relevan dengan pola pikir masa kini. Dengan demikian, ia akan menjadi sumber ilmiah bagi penelitian sejarah.

Pada intinya, penulisan naskah susastra Melayu atau babad di Jawa cenderung mengikuti subjektivitas penguasa. Meskipun begitu, Wang Gung Wu, ahli sejarah Asia Tenggara, berpendapat bahwa terhadap kronik-kronik atau karya tulis sejarah tradisional, kalangan ilmiah masa kini sudah mulai mengapresiasinya. Menurutnya, terlepas dari persoalan apakah karya-karya tersebut dapat dinamakan "sejarah" atau tidak, nilainya sebagai suatu dokumen sejarah telah terbukti pada masa kini. Yang diperlukan sekarang adalah teknik-teknik yang lebih halus dan lebih peka untuk memperoleh data-data yang diperlukan dalam penulisan sejarah (Abdullah et al., 2016: 9).

Ada seorang peneliti kebudayaan Melayu dan Islam yang bernama Snouck Hurgronje. Terlepas dari kontroversi dirinya, Hurgronje intens meneliti manuskrip Melayu pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20. Menurut Hurgronje, orang-orang pada masa kuno tidak memiliki banyak cara untuk mendokumentasikan tradisi sejarahnya. Para raja dan bangsawannya menginginkan suatu dokumen yang mengesahkan trah kebangsawanan serta kejayaan luar biasa yang telah dilakukan oleh leluhur mereka. Mereka juga ingin mendokumentasikan hubungan kerajaan mereka dengan kerajaan-kerajaan lain. Kemudian, karena imajinasi mereka kala itu tidak dibatasi oleh kualifikasi yang terukur dalam pembuatan dokumentasi seperti itu, maka segala macam mitos dipergunakan untuk mengglorifikasi dinasti mereka. Karena itu, leluhur raja atau pendiri dinasti digambarkan sebagai penguasa

yang penuh keagungan. Sementara kompetitor dan kerajaan-kerajaan yang setara dinarasikan sebagai bekas jajahan. Kemudian, Islamisasi kerajaan dilakukan oleh para ulama yang mempunyai kekuatan gaib, bahkan ada yang dilakukan oleh nabi sendiri. Seandainya mitos-mitos dan legenda-legenda ini diterima secara harfiah, kita akan menemukan sumber pengetahuan yang berharga (Hurgronje, 1888: 109–110).

Dilanjutkan Hurgronje, semua tradisi penulisan tempo dulu yang populer tersebut mengandung maklumat yang sarat tentang undang-undang dan kelembagaan yang dihormati. Cerita-cerita yang bukan bersifat sejarah tentang asal usul mereka pun menjadi amat bermanfaat bagi orang yang mengetahui cara menggunakannya. Cerita-cerita tersebut baik dari aspek bentuk maupun isi, merupakan bagian yang paling orisinal dan mendeskripsikan sifat kesusastraan prosa setiap bangsa di Hindia Timur (Hurgronje, 1888: 109–110).

Historiografi lokal seperti babad, hikayat, silsilah, salasilah, tambo, dan sejenisnya tidak bisa dieliminasi dalam penulisan sejarah. Jan Vansina (1965) sebagaimana dinukil Azyumardi Azra menyatakan bahwa historiografi lokal tak bisa diabaikan karena mengandung "pesan substantif" dalam mentalitas yang berlangsung dalam masa panjang. Awalnya, historiografi ini didasari fakta historis yang disampaikan secara lisan turun-temurun. Lalu, dalam perjalanan sejarah antargenerasi, tulisan mereka bertambah dengan mitos dan legenda. Karena itu, orang tidak boleh mengambil historiografi lokal itu secara face-value, tapi sebaliknya, menukik ke dalam mentalitasnya (Azra, 2020: 72).

Pada masa mutakhir, ada pendapat dari Guru Besar Filsafat Islam Universitas Paramadina Jakarta, Prof. Abdul Hadi, tentang Salasilah Kutai. Ia mengklasifikasikan Salasilah Kutai sebagai sastra sejarah (Abdullah & Lapian, 2008: 215). Dengan sejumlah analisis serta pendapat para ilmuwan dan sejarawan, manuskrip Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai sah dikategorikan sebagai karya historiografi tradisional dan valid dipergunakan sebagai sumber sejarah.

Gambar 3. Halaman pertama teks Hikayat Banjar (kiri) dan Salasilah Kutai (kanan).
Sumber: resolver.staatsbibliothek-berlin.de, diakses 31 Juli 2019.

Beberapa Kemiripan *Hikayat Banjar* dan *Salasilah Kutai*

Beberapa fragmen dari *Hikayat Banjar* mempunyai kemiripan dengan *Salasilah Kutai.* Di antara fragmen yang mirip tersebut ialah (1) kelahiran bayi lelaki ke muka bumi dari langit atau kayangan yang kemudian menjadi raja pertama; (2) kemunculan bayi perempuan dari dalam sungai yang kemudian menjadi permaisuri raja; (3) peperangan antara raja muslim dengan raja Hindu yang dimenangkan raja muslim; (4) unifikasi (penyatuan) dua kerajaan Islam dan Hindu menjadi sebuah monarki Islam.

Hikayat Banjar menarasikan, bayi lelaki muncul dari matahari di sebuah gunung dalam wilayah Kerajaan Majapahit. Bayi itu bernama Raden Putra dan setelah dewasa digelari Pangeran Suryanata. Sang Pangeran kemudian menikah dengan Putri Junjung Buih dan menjadi raja Nagara Dipa (Ras, 1990: 31–33). Adapun Salasilah Kutai menceritakan, ada bayi lelaki yang diturunkan dari kayangan dan disambut oleh petinggi Kampung Jaitan Layar. Bayi tersebut bernama Aji Batara Agung Dewa Sakti dan setelah dewasa mendirikan Kerajaan Kutai Kertanegara sekaligus menjadi raja pertamanya (Mees, 1935, 119–128).

Mengenai permaisuri raja pertama yang muncul dari dalam sungai, *Hikayat Banjar* mencatat, Putri Junjung Buih muncul dari dalam sungai di hulu dan ditemukan oleh Lambung Mangkurat (Ras, 1990: 28). Adapun *Salasilah Kutai* mewartakan, bayi yang bernama Putri Karang Melenu muncul dari dalam Sungai Mahakam dalam wadah gong dengan dijunjung dua hewan mitologis, yakni naga dan lembuswana. Setelah dewasa, Putri Karang Melenu dinikahkan dengan Aji Batara Agung Dewa Sakti, sang pendiri Kerajaan Kutai Kertanegara (Mees, 1935, 121–138).

Berikutnya, peperangan antara pasukan Pangeran Suriansyah yang dibantu bala tentara Kerajaan Islam Demak melawan Kerajaan Hindu Daha dimenangkan oleh pihak Suriansyah (Ras, 1990: 46–47). Riwayat dalam *Hikayat Banjar* ini serupa dengan kisah dalam *Salasilah Kutai*, yakni peperangan antara Kerajaan Kutai Kertanegara dan Kerajaan Martapura yang dimenangkan Kutai Kertanegara (Mees, 1935, 252–257). Kelanjutan dari akhir perang yang dimenangkan pihak Islam, baik menurut *Hikayat Banjar* maupun *Salasilah Kutai*, sama-sama mendeskripsikan aneksasi atau unifikasi Kerajaan Hindu ke dalam Kerajaan Islam. Proses Islamisasi juga terjadi pada rakyat di wilayah Kerajaan Hindu, tetapi bersifat opsional tanpa paksaan. Penduduk yang bertahan dengan religi lamanya diberi kebebasan. Jadi, motif perang di sini bukan dalam rangka Islamisasi, melainkan berbasis kepentingan politik ekspansi atau perluasan wilayah.

Adanya kesamaan skema cerita dalam kedua kesusastraan Melayu tersebut, terkhusus mitos kemunculan bayi calon raja dari langit dan permaisuri dari gumpalan

buih dalam sungai, dimungkinkan karena *Salasilah Kutai* yang ditulis belakangan terpengaruh naskah Melayu lain yang lebih dulu ditulis. Apalagi, *Salasilah Kutai* ditulis oleh seorang pujangga atau juru tulis istana Kutai Kertanegara yang bersuku Banjar (Ras, 1990: 88). Manuskrip Salasilah Kutai pertama adalah naskah yang selesai ditulis tahun 1849 M oleh Khatib Muhammad Tahir, sedangkan tulisan *Hikayat Banjar* sudah ada 40-an tahun sebelumnya. Lebih dari itu, sebelum *Hikayat Banjar* ditulis, materi ceritanya sudah beredar dalam memori kolektif masyarakat Banjar.

Sementara itu, kesamaan skema perang antara Islam versus Hindu dan unifikasi wilayah mereka yang dikisahkan *Hikayat Banjar* dan *Salasilah Kutai*, tidaklah melazimkan adanya unsur menjiplak atau plagiarisme dari penulis *Salasilah Kutai.* Justru dalam ilmu sejarah, peristiwa rasional yang polanya mirip di waktu dan ruang yang berbeda, merupakan hal yang wajar. Menurut Kuntowijoyo, satu di antara definisi sejarah ialah ilmu tentang waktu yang membahas tentang masyarakat dari segi waktu sehingga memerlukan periodisasi (pembabakan) sejarah. Satu dari unsur periodisasi itu adalah kesinambungan, yakni peristiwa masa lampau yang berjalan secara berkelanjutan dengan pola yang mirip atau diadaptasi dari skema masa lalu (Kuntowijoyo, 2013: 11).

Akomodasi Warisan Hindu dalam Masyarakat Islam Banjar dan Kutai

Manuskrip *Hikayat Banjar* menceritakan bahwa Ampu Jatmika memprakarsai pembuatan dua patung dari kayu cendana sebagai simbol penguasa Nagara Dipa di bangunan suci yang bernama Candi Agung. Hal ini karena dirinya sadar, sebagai seorang yang berkasta waisya (pedagang), ia tidak berhak mendaku sebagai raja (Ras, 1990: 24–26). Dalam dogma Hindu, penguasa takhta raja harus dari kasta kesatria atau brahmana. Kasta ini dianggap memiliki keistimewaan karena merupakan turunan atau penjelmaan dewa yang berhak memerintah manusia di bumi. Eksistensi Candi Agung juga menunjukkan bahwa sistem religi yang dianut inisiator Kerajaan Banjar kuno tersebut adalah Hindu.

Ajaran atau doktrin tentang legitimasi seorang raja Banjar harus dari tutus (trah) bangsawan atau bergaris lurus turunan raja mengalami kontinuitas. Ketika agama kerajaan berganti dari Hindu ke Islam, doktrin ini tetap diimplementasikan dalam suksesi kekuasaan. Kesultanan Islam Banjar mengadopsi sistem teokrasi warisan Hindu. Negara Banjar dipimpin oleh seorang yang diyakini merupakan perpanjangan tangan Tuhan di muka bumi (Norpikriadi, 2015: 133). Begitu pula *Hikayat Banjar* yang ditulis pada masa Islam tetap memuat kisah magis kemunculan Pangeran Suryanata dan Putri Junjung Buih yang bernuansa religi Hindu. Hal ini mengindikasikan masyarakat Islam Banjar mengakomodasi warisan budaya Hindu dalam konsep manusia titisan Yang Makakuasa. Menurut Yusliani Noor, status raja yang sakral mengharuskan adanya kepatuhan rakyat. Kepatuhan ini dalam konsep Hindu-Buddha dapat dicapai dengan menempatkan raja sebagai dewaraja.

Konsep ini kemudian diadopsi oleh sistem kekuasaan kesultanan. Islam memang tidak menganggap raja sebagai dewa, tetapi Islam mengajarkan ketaatan kepada pemimpinnya. Sultan sebagai pemimpin, dalam Alquran disebut sebagai ulil amri (Noor, 2016: 171).

Perkara serupa juga terjadi dalam masyarakat Islam Kutai. Manuskrip *Salasilah Kutai* yang ditulis pada masa Kesultanan Islam Kutai tetap melestarikan pengisahan legenda kelahiran raja pertama Kutai, yakni Aji Batara Agung Dewa Sakti, yang bernuansa kehinduan. Dinarasikan dalam *Salasilah Kutai*, ketika bayi Aji diturunkan dari kayangan, terdapat suara dewa yang mengiringinya sebagai pembawa kabar perihal sosok bayi tersebut (Thahir, 1849: 3–4). Aji titisan dewa tetap dipercaya oleh masyarakat Kutai yang sudah menganut Islam sejak tahun 1575. Ketika Islam menjadi agama kerajaan, keyakinan atas titisan dewa bagi raja dikonversi menjadi dogma bahwa raja dan sultan Kutai merupakan khalifah atau pemimpin yang diutus Tuhan atau wakil Tuhan di muka bumi untuk memerintah manusia. Pergantian dan pengangkatan penguasa takhta raja tetap dilanjutkan berdasarkan garis keturunan sejak masa Hindu.

Demikian pula legenda dalam *Salasilah Kutai* mengenai kelahiran permaisuri Aji Batara Agung Dewa Sakti, yakni Putri Karang Melenu, yang melalui kemunculan dari dalam Sungai Mahakam dengan diusung oleh satwa mitogis bernama lembu suwana. *Salasilah Kutai* mencatat wujud lembu suwana sebagai lembu yang bergading dan berbelalai seperti gajah, bertaring seperti macan, bersirik seperti kuda, bertubuh kuda, bersayap dan betaji seperti garuda, berekor seperti naga, serta bersisik sepanjang tubuhnya (Thahir, 1849: 9). Kepercayaan atas lembu suwana sebagai penjaga Sungai Mahakam dilestarikan sampai masa kini. Visualisasinya dalam bentuk arca dan patung banyak terdapat di Kalimantan Timur, termasuk di area keraton Kutai. Bahkan, pembuatan arca lembu suwana berlapis emas baru dilakukan pada pertengahan abad ke-19, saat puncak kemakmuran Kesultanan Kutai.

Mitologi Putri Karang Melenu yang diawali turunnya naga ke Sungai Mahakam kemudian pada masa Kesultanan Islam dilestarikan dalam upacara erau yang satu di antara prosesinya ialah mengulur replika naga ke Sungai Mahakam. Erau sendiri merupakan upacara adat yang sudah ada sejak awal berdirinya Kerajaan Kutai Kertanegara era Hindu. Pada masa Kesultanan Islam, mantra-mantra dalam erau diganti dengan bacaan dan doa dari Alquran dan hadis. Erau bertujuan memelas (tepung tawar) tanah, hutan, dan air. Masyarakat Kutai meyakini erau dapat memberikan kemakmuran dan kebahagiaan. Dengan erau maka sawah dan ladang, sungai dan hutan akan menjadi subur serta akan memberikan penghasilan yang melimpah ruah bagi rakyat. Erau diselenggarakan oleh sultan yang juga berfungsi sebagai kepala adat besar, bersama dengan rakyat. Tempat pelaksanaan erau di keraton ibu kota kerajaan selama delapan hari. Pada hari kesembilan dilakukan penguluran dua replika naga di Sungai Mahakam pada lokasi bekas ibu kota pertama Kerajaan Kutai, yakni di Kutai Lama (Dahlan et al., 1979: 85–90).

Upacara adat dalam Kesultanan Islam Banjar juga ada yang melestarikan warisan Hindu era Ampu Jatmika. Satu di antaranya ialah ritual mandi dalam rangka penobatan raja. *Hikayat Banjar* menceritakan, Raden Suryanata pergi ke balai penyiraman, tempat prosesi pernikahannya dengan Putri Junjung Buih (Ras, 1990: 33). Di kemudian hari, pada masa Kesultanan Islam Banjar, ritual mandi ini tetap dilestarikan dengan istilah badudus. Menurut Norpikriadi, badudus termasuk ritual wajib yang harus dilakoni sang raja sebelum menduduki takhta Kerajaan Banjar. Tradisi mandi ini merupakan simbol kesucian. Air untuk badudus berasal dari tujuh sumber mata air terpisah, yakni dari Gunung Pamaton Mandiangin, Bincau Muara Martapura, Sungai Kintanu Martapura, Sumur Masjid Sultan Suriansyah Banjarmasin, Candi Laras Tapin, Ulakan atau Tumbukan Banyu, Negara Hulu Sungai Selatan, dan Candi Agung Hulu Sungai Utara. Prosesi ini juga dijalani oleh Pangeran Haji Khairul Saleh menjelang penobatannya sebagai Raja Muda Kesultanan Banjar pada 2010 (Norpikriadi, 2015: 138).

Selain untuk penobatan sultan, seremoni pembersihan jasmani badudus juga dilakukan oleh calon pengantin yang akan melangsungkan pernikahan. Badudus dipercaya dapat menangkal diri dari berbagai gangguan yang tidak diinginkan. Adat badudus dilaksanakan tiga hari sebelum pernikahan. Dalam upacara ini disediakan sesaji berupa seekor ayam betina untuk calon mempelai perempuan dan seekor ayam jantan untuk calon mempelai laki-laki, lima cupak beras ketan, tiga biji telur ayam, gula merah, sebiji kepala, sebatang lilin, serta sebiji uang perak. Tempat mandi biasanya di samping atau di halaman rumah, dengan pagar mayang beratapkan kain kuning, empat penjuru ditancapkan tebu, payung, dan tombak. Di dalam pagar mayang ditempatkan papan untuk memandikan dan sekelilingnya disediakan bedak kuning, keramas, dan tempayan berisi air bunga. Yang memandikan biasanya tujuh orang perempuan tua secara bergantian. Badudus ditutup dengan selamatan nasi ketan dan pisang emas (Ideham et al., 2015: 78–79). Deskripsi beberapa jenis pelestarian tradisi yang ditulis dalam kajian ini bukanlah pembatasan karena masih ada lagi beberapa yang lainnya.

Menurut Alfani Daud, masyarakat Banjar menganut agama Islam dengan kategori termasuk orang-orang yang relatif taat beragama. Hampir dapat dipastikan, tidak ada orang Banjar yang tidak tahu caranya salat. Orang Banjar gemar membangun langgar. Jemaah haji dari Kalimantan Selatan juga relatif banyak. Namun, tulis Alfani Daud, dapat diduga bahwa ajaran Islam bukanlah satu-satunya referensi bagi kelakuan religius mereka. Dengan kata lain, kepercayaan dari ajaran Islam bukanlah kepercayaan religius tunggal yang dianut dalam komunitas Banjar. Begitu pula sistem ritus dan sistem upacara yang diajarkan Islam bukanlah satu-satunya sistem upacara yang dilakukan (Daud, 1997: 7–8).

Kemudian, Alfani Daud yang pernah menjabat Rektor IAIN Antasari Banjarmasin itu menyatakan, keseluruhan religi orang Banjar dibedakan atas tiga kategori. Yang pertama ialah kepercayaan yang bersumber dari ajaran Islam, yakni enam rukun iman. Yang kedua ialah kepercayaan terkait struktur masyarakat

Banjar pada zaman dahulu, yakni setidak-tidaknya pada masa sultan-sultan dan sebelumnya. Orang Banjar memercayai keunggulan, kesucian atau kesaktian tokoh tertentu dalam suatu kelompok masyarakat (bubuhan). Keyakinan ini mengharuskan bubuhan melakukan upacara tahunan (aruh tahun) dengan mantra dan sesajian. Yang ketiga ialah kepercayaan terkait tafsiran masyarakat atas alam lingkungan. Hutan diyakini dihuni orang-orang gaib, macan gaib, datu, dan lain sebagainya. Karena itu, ada yang namanya selamatan padang oleh petani dan menyanggar oleh pendulang intan setiap tahun. Secara ringkas, Daud menyimpulkan ketiga kategori religi tersebut dengan (1) kepercayaan Islam, (2) kepercayaan bubuhan, dan (3) kepercayaan lingkungan (Daud, 1997: 8–10).

Penutup

Islamisasi masyarakat Banjar lebih intensif sejak Kerajaan Banjar Hindu bertransformasi menjadi Kesultanan Islam pada 1526. Hal yang sama terjadi pada masyarakat Kutai yang Islamisasinya terjadi berselang setengah abad sesudah Banjar, yakni pada 1575. Kesultanan Banjar dengan bandar dagangnya di Banjarmasin berkembang sebagai jalur rempah utama di kawasan tengah Kepulauan Nusantara sejak permulaan abad ke-17. Sementara Kerajaan Kutai Kertenagara merupakan satu dari vasal Kesultanan Banjar. Islamisasi yang terjadi pada kedua monarki di selatan dan timur Pulau Kalimantan ini turut mengembangkan aksara Arab Melayu sebagai instrumen pengajaran agama Islam dan sarana historiografi tradisional.

Manuskrip *Hikayat Banjar* dan *Salasilah Kutai* sebagai teks sejarah tradisional mendeskripsikan dinamika dan kontinuitas religi masyarakat Banjar dan Kutai yang mendiami kawasan selatan dan timur Pulau Kalimantan, dari penganut Hindu beralih ke pemeluk Islam. Berdasarkan sejumlah realitas pelestarian budaya Hindu dalam masyarakat Islam Banjar dan Kutai, dapat disimpulkan bahwa kehadiran Islam sebagai agama dan dogma baru pada abad ke-16 secara umum mengakomodasi tradisi dan budaya lama.

Kedatangan teologi Islam tidak serta-merta mengeliminasi kultur Hindu yang telah melekat secara turun-temurun dalam entitas Banjar dan Kutai sebelum abad ke-16. Negosiasi budaya dengan jalan akomodatif merupakan satu dari faktor penyuburan dan identifikasi Islam pada komunitas Banjar dan Kutai. Dengan demikian, kearifan lokal masyarakat selatan dan timur Kalimantan lestari dalam koridor Islam yang kosmopolitan.

Daftar Pustaka

Manuskrip

Anonim. *Hikayat Banjar dan Kotaringin*. (Aksara Arab Melayu). Berkas digital diunduh dari http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00019D9F00000000. Diakses 31 Juli 2019.

Thahir, Khatib Muhammad. *Surat Salasilah Raja dalam Negeri Kutai Kertanegara*. (Aksara Arab Melayu). 1849. Berkas digital diunduh dari http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00019D9A00000000. Diakses 31 Juli 2019.

Buku

Abdullah, Taufik & A.B. Lapian (Ed.). *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 2: Kerajaan Hindu-Buddha*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2012.

_______. *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3: Kedatangan dan Peradaban Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2012.

Ahyat, Ita Syamtasiyah. *Kesultanan Banjarmasin pada Abad Ke-19: Ekspansi Pemerintah Hindia-Belanda di Kalimantan.* Tangerang Selatan: Serat Alam Media, 2012.

_______. *Kesultanan Kutai 1825–1910: Perubahan Politik dan Ekonomi Akibat Penetrasi Kekuasaan Belanda.* Tangerang Selatan: Serat Alam Media, 2013.

Amin, M. Asli, dkk. *Dari Swapraja ke Kabupaten Kutai.* Tenggarong: Pemerintah Daerah Kabupaten Kutai Kalimantan Timur, 1975.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2013.

Bondan, Amir Hasan Kyai. *Suluh Sedjarah Kalimantan.* Banjarmasin: Fajar, 1953.

Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar*: *Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

Dewan Redaksi Penerbitan Kutai Masa Lampau, Kini, dan Esok. *Kutai Perbendaharaan Kebudayaan Kalimantan Timur*. Jakarta: Balai Pustaka, 1979.

Eisenberger, J. *Kroniek der Zuider en Oosterafdeeling van Borneo*. Banjarmasin: Liem Hwat Sing, 1936.

Gazali, B.A. *Langgam Sastra Lama: Perkembangan Kesusastraan Indonesia Semendjak Zaman Sriwidjaja sampai Abad XIX*. Jakarta: Tintamas, 1958.

Halidi, Yusuf. *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari*. Martapura: Yayasan Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari, 2016.

Hapip, Abdul Djebar. *Kamus Bahasa Banjar-Indonesia*. Banjarmasin: CV Rahmat Hafiz Al Mubaraq, 2017.

Ideham, M. Suriansyah, dkk (Ed.). *Urang Banjar dan Kebudayaannya.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.

Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500–1900 dari Emborium sampai Imperium.* Jakarta: Penerbit Gramedia, 1987.

Kern, W. *Commentaar op de Salasilah van Koetai*. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1956.

Kersten, Carool. *Mengislamkan Indonesia: Sejarah Peradaban Islam di Nusantara*. Terjemahan dari *A History of Islam in Indonesia* terbitan Edinburgh University Press, 2017. Tangerang Selatan: Penerbit Baca, 2018.

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1985.

Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.

Mansyur dkk. *Sahang Banjar Banjarmasin dalam Jalur Perdagangan Rempah Lada Dunia Abad 18*. Banjarmasin: Pemerintah Kota Banjarmasin, 2019.

Mees, Constantinus Alting. *De Kroniek van Koetai Tekstuitgave Met Toelichting.* Santpoort: N.V. Uitgeverij, 1935.

Muljana, Slamet. *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama.* Yogyakarta: LkiS (diterbitkan pertama kali oleh Bhatara Karya Aksara Jakarta, 1979), 2006.

Noor, Yusliani. *Islamisasi Banjarmasin (Abad Ke-15 sampai Ke-19)*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Norpikriadi. *Sejarah, Etnisitas, dan Kebudayaan Banjar.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.

Onghokham. *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2018.

Poesponegoro, Marwati Djoened & Nugroho Notosusanto (Ed.). *Sejarah Nasional Indonesia III Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia (±1500–1800),* Edisi Pemutakhiran. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Ras, Johannes Jacobus. *Hikayat Banjar.* Diterjemahkan oleh Siti Hawa Salleh. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2016.

Rosyadi dkk. *Hikayat Banjar dan Kotaringin*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993.

Saleh, M. Idwar, dkk. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah 1977/1978, 1978.

Sarip, Muhammad. *Dari Jaitan Layar sampai Tepian Pandan Sejarah Tujuh Abad Kerajaan Kutai Kertanegara*. Samarinda: RV Pustaka Horizon, 2018.

Suyadnya, Pinandita I Gusti Ngurah Made. *Intisari Yaj**ña** dalam Ajaran Hindu. Surabaya: Paramita*, 2013.

Tromp, S.W. *Uit de Salasila Van Koetei.* ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1888.

Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara: A History of Indonesia*. Edisi Indonesia: *Nusantara Sejarah* Indonesia, 1961. Diterjemahkan oleh Samsudin Berlian. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Makalah, Tesis, Jurnal

Azra, Azyumardi. “Wali, Islamisasi, dan Unifikasi Nusantara.” *Tempo*. Vol. 14, 25–31 Mei 2020, 72–73.

Hurgronje, Snouck. “Nog Iets Over de Salasila van Koetei”. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 37, 1888, 109–120.

Knappert, S.C. “Beschrijving Van De Onderafdeeling Koetei”. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde,* Volume 58, Issue 1, 1905, 575–654.

Rochwulaningsih, Yety. “Melacak Kejayaan Maritim dan Terbentuknya Masyarakat Kosmopolitan Kalimantan Selatan”. Prosiding Seminar Nasional Kesejarahan, Program Studi Pendidikan Sejarah FKIP Universitas Lambung Mangkurat (2021): 21–34. http://journal.fkipunlam.ac.id/index.php/plsm/article/view/296. Diakses 21 Agustus 2021.

Sarip, Muhammad. “Kajian Etimologis Kerajaan (Kutai) Martapura di Muara Kaman, Kalimantan Timur”. *Yupa: Historical Studies Journal* 4, no. 2 (2020): 50–61. https://jurnal.fkip.unmul.ac.id/index.php/yupa/ article/view/264. Diakses 31 Desember 2020.

Sarip, Muhammad, and Nabila Nandini. “Islamisasi Kerajaan Kutai Kertanegara Abad Ke-16: Studi Historiografi Naskah Arab Melayu Salasilah Kutai”. *Yupa: Historical Studies Journal* 5, no. 1 (2021): 33–45. https://jurnal.fkip.unmul.ac.id/ index.php/yupa/article/view/573. Diakses 21 Agustus 2021.

Tromp, S.W. “Eenige Mededeelingen Omtrent de Boeginezen van Koetai”. *Bijdragen toot de Taal, Land en Volkenkunde,* vol. 36, issue 1, 1887, 167–198.

Vogel, J.Ph. “The Yupa Inscription of King Mulawarman, from Koetei (East Borneo)”. BKI 74, 1918, 167–235.

Tertolak di Kepulauan Melayu:

Penolakan Pengajaran Tarekat Syatariah di Kepulauan Riau Awal Abad XX

Syahrul Rahmat
Syahrul28@gmail.com
STAIN Sultan Abdurrahman Kepulauan Riau

Abstrak

Tarekat Syatariyah tidak berkembang di kawasan Kepulauan Riau seperti sejumlah daerah di Nusantara. Perkembangan ajaran tarekat pada umumnya saling berdampingan antara satu dengan yang lain, bahkan satu orang guru tarekat bisa mempelajari lebih dari satu ajaran. Sekalipun demikian, Tarekat Syatariah adalah tarekat yang asing di kawasan kepulauan Melayu ini, bertolak belakang dengan Tarekat Naqsyabandiyah yang penyebarannya cukup massif. Sebuah manuskrip yang tersimpan di Balai Maklumat Pulau Penyengat, mengungkapkan pada tahun 1906 masehi pernah terjadi pelarangan terhadap pengajaran Tarekat Syatariyah oleh otoritas kerajaan Riau Lingga. Keberadaan Tarekat Naqsyabandiyah yang sudah mapan di kawasan ini perlu dikaji lebih jauh, siapa dan aspek apa saja yang dipengaruhi oleh tarekat ini. Penelitian ini akan menggunakan metode penelitian sejarah dengan manuskrip sebagai sumber utama dan juga sebagai sumber pendukung, langkah-langkah dalam penelitian ini adalah heuristik kemudian kritik sumber, interprestasi, dan historiografi. Mengingat manuskrip yang dijadikan sebagai sumber utama, maka juga akan digunakan metode penelitian filologi dengan metode edisi naskah tunggal. Penolakan terhadap pengajaran tarekat Syatariyah berangkat dari putusan Mahkamah Riau, sosok yang terlibat di dalamnya adalah R.M Tahir yang dalam riwayat hidupnya merupakan hakim mahkamah serta dewan kerajaan, selain itu ia juga seorang pengikut Naqsyabandiyah. Sejak pertengahan abad ke-19, tarekat Naqsyabandiyah cukup berkembang di Kepulauan Riau, sejumlah pengikutnya adalah petinggi dan cendikiawan kerajaan.

Kata kunci: Riau-Lingga; Naqsyabandiyah; Syatariah; tarekat.

Rahmat, S. (2022). Tertolak di Kepulauan Melayu: Penolakan Pengajaran Tarekat Syatariah di Kepulauan Riau Awal Abad XX. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

PENDAHULUAN

Perkembangan Islam di Nusantara tidak terlepas dari adanya pengaruh dari ajaran tasawuf dan sufisme.[1] Ajaran tersebut berkembang secara melembaga dalam bentuk tarekat dan eksis hampir di seluruh kawasan Nusantara. Singkatnya, sejak abad ke-16 hingga ke-20 M terdapat sejumlah ulama yang menyebarkan ajaran tarekat di Nusantara. Pada abad ke-16 dan dan 17 M terdapat nama Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Syamsudin Sumatrani, Yusuf al-Makassari dan Abdurrauf Sinkel yang menyebarkan ajaran tarekat Qadiriyah, Syatariyah, Rifa'yah, serta khalwatiyah. Pada abad ke-18 hingga awal abad ke-19 M terdapat nama Muhammad Nafis al-Banjari, Abdussamad al-Palimbani dan Abdurrahman al-Batawi yang menyebarkan ajaran tarekat Samaniyah. Pada periode berikutnya, dimulai dari pertengahan abad ke-19 sampai ke-20 M di Nusantara mulai berkembangan tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah serta Qadiriyah wa Naqsyabandiyah.[2]

Salah satu ajaran tarekat yang berkembang di periode awal adalah tarekat Syatariyah. Kepulangan Syekh Abdurrauf Sinkel dari Harramayn pada abad ke-17 atau sekitar tahun 1661 M dapat dikatakan sebagai titik tolak dari perkembangan tarekat ini di Nusantara. Dari Aceh, ajaran Syatariyah kemudian mulai menyebar ke sejumlah daerah di daerah Sumatera. Di Minangkabau, melalui muridnya yaitu Syekh Burhanuddin, ajaran Syatariyah berkembang mulai dari pesisir barat Sumatera hingga ke dataran tinggi Minangkabau. Selain itu, Abdurrauf Sinkel juga tercatat memiliki murid dari Semenanjung Melayu hingga daerah Jawa Barat.[3]

Sekalipun demikian, tarekat Syatariyah dapat dikatakan tidak berkembang di kawasan Kepulauan Riau. Sebagai kawasan yang menjadi titik penting dalam pelayaran di kawasan Pantai Timur Sumatera, seharusnya terdapat jejak bahwa kawasan ini pernah bersentuhan dengan ajaran tersebut. Bahkan sejumlah murid Syekh Abdurrauf Sinkel berasal dari kawasan Semenanjung Melayu, yang secara kultural dan politis memiliki hubungan yang erat dengan kawasan Kepulauan Riau.

Salah satu alasan mengapa ajaran tarekat ini tidak berkembang di kawasan kepulauan Melayu tersebut mulai terungkap dengan ditemukannya sebuah manuskrip yang berisi penolakan terhadap pengajaran tarekat Syatariyah. Penolakan tersebut tertulis dalam sebuah surat yang ditulis oleh R.M Thahir kepada Tengku Muhammad Shaleh pada 1906. Manuskrip itu tersimpan secara digital di British Library dengan kode EAP153/11/11.[4] Manuskrip tersebut merupakan koleksi Tengku Muhammad

1 Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 10

2 Azyumardi Azra, et.al (ed). *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid III*, (Jakarta: Kemdikbud, 2015), h. 188.

3 Oman Faturrahman. *Tarekat Syatariyah di Dunia Melayu Indonesia*. (Jakarta: Disertasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia, 2003), h. 47, 50, 53.

4 *Resolution of the court of justice regarding teaching tasawuf of the tarekat Syatariah* (EAP153/11/11). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-11-11?_

Shaleh yang secara fisik tersimpan di Balai Maklumat Pulau Penyengat Kepulauan Riau.

Terlepas dari pada itu, pada kisaran awal abad ke-19 M di kawasan Kepulauan Riau yang pada masa lalu berada di bawah kuasa Kerajaan Riau Lingga, sudah berkembang ajaran tarekat Sammaniyah. Selain itu, tarekat Naqsyabandiyah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari pada kawasan tersebut. Pada periode abad ke-19, tarekat tersebut mulai dianut yang tidak hanya oleh masyarakat, akan tetapi juga oleh kalangan kerajaan.[5]

Naskah Surat R.M Thahir tidak menyebut secara rinci alasan dari penolakan pengajaran tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau. Naskah tersebut berisi semacam pemberitahuan bahwa pihak otoritas Kerajaan Riau Lingga telah melarang pengajaran tersebut oleh seorang ulama asal Minangkabau. Sehingga perlu penelisikan lebih dalam untuk mengungkap faktor apa yang menyebabkan ajaran tarekat Syatariyah tidak berkembang di Kepulauan Riau dengan melakukan analisa mendalam terhadap manuskrip tersebut.

Lebih lanjut pada tulisan ini akan diulas beberapa hal yang berkenaan dengan penolakan penjaran tarekat Syatariyah yang terjadi di kawasan Kepulauan Riau. Sebagai rumusan masalah, persoalan pertama yang akan dijawab adalah bagaimana respon terhadap pengajaran tarekat Syatariyah di kawasan Kepulauan Riau pada awal abad XX? Selanjutnya adalah bagaimana dominasi tarekat Naqsyabandiyah di kawasan tersebut pada awal abad XX, baik di lingkungan masyarakat maupun di lingkungan Kerajaan Riau Lingga?

Berdasarkan studi pustaka yang telah dilakukan, belum ditemukan adanya pembahasan terkait tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau. Sejauh ini baru ada penelitian tentang eksistensi dari tarekat Naqsyabandiyah yang dilakukan oleh Muhammad Faisal.[6] Di luar daerah Kepulauan Riau, kajian tentang tarekat Syatariyah, baik itu berkaitan dengan sejarah maupun tentang manuskrip sudah pernah dilakukan. Salah satu kajian yang cukup populer terkait tarekat Syatariyah di kawasan Melayu adalah penelitian Oman Faturrahman pada disertasi Universitas Indonesia tahun 2003.[7]

METODE PENELITIAN

Pada dasarnya ini adalah penelitian sejarah dengan menjadikan manuskrip sebagai sumber utama penelitian. Dalam metode penelitian sejarah, lazimnya

---

ga=2.143530929.509430333.1626522805-1180624294.1576481276.

5 Muhammad Faisal. *Tarekat Naqsyabandiyah di Kepulauan Riau*, (Bintan: STAIN Sar Pres, 2019), h. 92, 98.

6 *Ibid*.,

7 Oman Faturrahman, *ibid*.,

terdapat sejumlah tahapan yang harus dilalui setelah sebelumnya dilakukan pemilihan topik penelitian. Tahapan-tahapan itu dimulai dari heurustik, kritik sumber, interpretasi dan terakhir historiografi atau penulisan.[8] Dalam tahapan heurustik, penulis mengumpulkan sumber terkait dengan tarekat Syatariyah, selain Naskah Surat R.M Thahir sebagai sumber utama, penulis juga mengumpulkan sejumlah manuskrip lain yang berkaitan dengan sosok tersebut. Selain itu juga dikumpulkan sejumlah sumber primer maupun sekunder berupa artikel maupun buku yang berkaitan dengan tarekat Syatariyah, baik di daerah Kepuluan Riau maupun kawasan Melayu secara umum.

Tahapan berikutnya adalah kritik sumber. Pada tahapan ini akan dilakukan kritik secara internal maupun eksternal terhadap sumber-sumber yang telah terkumpul. Tidak adanya sumber babon yang menulis tentang tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau membuat penelitian ini harus mengumpulkan data-data dari berbagai jenis sumber, sehingga dibutuhkan kritik terhadap data tersebut. Pada tahap intreprestasi, seluruh data yang dinilai sudah layak akan diintreprestasikan guna disusun sebagai sebuah narasi sejarah untuk menjawab pertanyaan penelitian. Tahapan terakhir adalah penulisan sejarah terkait penolakan pengajaran tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau.

Narasi penolakan terhadap pengajaran tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau berawal dari teks manuskrip Surat R.M Thahir. Manuskrip ini selanjutnya dijadikan sebagai sumber utama dalam penyelidikan terhadap narasi tersebut. Oleh karenanya, penelitian ini juga akan menggunakan pendekatan penelitian filologi. Sejauh penelusuran yang telah dilakukan, hanya ditemukan satu buah manuskrip tentang Surat R.M Thahir. Oleh karena itu, dalam hal ini akan dilakukan metode edisi naskah tunggal. Berhubung naskah ini merupakan sumber utama yang akan dijadikan sebagai sumber primer penelitian, maka akan dilakukan dengan langkah edisi standar. Edisi standar atau edisi kritik adalah menerbitkan naskah dengan melakukan pembetulan terhadap kesalahan kecil maupun ketidaksengajaan dalam penulisan manuskrip yang meliputi: pengelompokan kata, pembagian kalimat, penggunaan huruf besar, pungtuasi, berikut komentar terhadap kesalahan teks.[9]

PEMBAHASAN

Tidak dapat dipungkiri, salah satu titik tolak penyebaran ajaran tarekat di kawasan Melayu bermula dari Syekh Abdurrauf Sinkel, ulama kelahiran Aceh yang kemudian memutuskan menuntut ilmu ke kawasan Arab. Abdurrauf Sinkel dapat dikatakan sebagai ulama yang otoritatif dalam menyebarkan ajaran Syatariyah di kawasan Melayu. Dalam penyebarluasan ajaran Syatariah di Nusantara atau kawasan Melayu, dapat dikatakan hampir semua silsilah tarekat Syatariah akan

8 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013), h. 69.

9 Siti Baroroh Baried, *et.al*, *Pengantar Teori Filologi*, (Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada), 1994, h. 68

berhulu pada namanya.[10]

Syekh Abdurrauf Sinkel kembali ke Nusantara pada 1661 M, setelah berkelana dalam menuntut ilmu di daerah Arab. Tidak kurang dari 19 tahun iya habiskan untuk belajar pada sejumlah guru dari berbagai bidang ilmu keislaman yang berbeda. Dari Syekh Ahmad al-Qusyasyi (w. 1071 H/1661 M), Abdurrauf ditunjuk sebagai khalifah Syatariyah wa Qadariyah. Tidak hanya itu, Abdurrauf diketahui juga pernah belajar dengan Syekh Ibrahim al-Kurani (w. 1101 H/1690 M). Sekalipun juga seorang penganut tarekat, akan tetapi Abdurrauf tidak memiliki silsilah tarekat dari al-Kurani. Sehingga hubungan antara Abdurrauf dengan al Qusyasyi adalah hubungan guru murid dalam hal spiritual dan dengan al-Kurani adalah hubungan intelektual.[11]

Untuk menyebarluaskan ajaran tarekat Syatariah di Nusantara, khususnya di Aceh, Syekh Abdurrauf telah mendapatkan legalitas dari Syekh Ahmad al-Qusyasyi. Hal itu kemudian menjadi awal dari penyebarluasan ajaran Syatariyah oleh ulama kelahiran Sinkel pada 1024 H/1615 M tersebut. Di Aceh, sejumlah murid dari berbagai daerah di Nusantara mulai berdatangan untuk belajar kepadanya. Kapasitasnya sebagai seorang guru tidak hanya dalam ilmu tasawuf atau spiritual, akan tetapi juga pada beberapa bidang ilmu lain, seperti syariah, fiqh, hadis, tafsir, dan lain sebagainya.

Penyebarluasan ajaran Syatariah di Sumatera Barat tidak terlepas dari sosok Syekh Burhanuddin Ulakkan. Sosok yang juga dikenal sebagai Tuanku Ulakan tersebut sebelumnya belajar pada Syekh Abdurrauf Sinkel hingga kemudian kembali ke Minangkabau dan menyebarkan ajaran tersebut di Ulakan Pariaman.[12] Syekh Burhanuddin tergolong salah satu murid Abdurrauf yang terbilang sukses menyebarkan ajaran Syatariyah di Minangkabau setelah mendapatkan otoritas untuk mengajarkannya.[13] Sekembalinya dari Aceh pada 1680 M, di Ulakan ia mendirikan surau sebagai media untuk mengajar orang-orang yang datang berguru kepadanya.[14]

Ulakan dapat disebut sebagai daerah sentral penyebaran ajaran Syatariyah di Minangkabau pada periode awal. Setelah kedatangan sejumlah murid dari

10 Oman Faturrahman., *Op.Cit*., h. 47

11 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2007), h. 238, 240

12 *Ibid*., h. 266

13 Oman Faturrahman, *Op.Cit*., h. 53.

14 Surau merupakan sarana peribadatan selain masjid, hanya saja terdapat perbedaan antara keduanya. Dari segi pemanfaatan, surau tidak hanya terbatas pada aktivitas ibadah semata. Surau di Minangkabau memiliki sejumlah fungsi lain, terutama berkaitan dengan aktivitas masyarakat, baik berkaitan dengan keagamaan maupun sosial. Salah satu fungsi lain surau yang berkaitan dengan ritual keagamaan adalah untuk suluak bagi pengikut tarekat. Azyumardi Azra, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Moderasi* (Jakarta: Logos, 2003), h. 9

beberapa daerah seperti Koto Tuo, Pariangan, Koto Laweh, dan lain sebagainya, barulah kemudian ajaran ini memiliki kantong penyebaran di daerah dataran tinggi Minangkabau.[15] Murid-murid tersebut kembali ke kampung halaman mereka setelah mendapatkan ilmu yang cukup dan dinilai mampu untuk menjadi pengajar. Di kampung halaman, mereka mulai mendirikan surau masing-masing.[16]

Salah satu murid Syekh Burhanuddin yang kemudian mengembangkan ajaran tarekat Syatariyah di dataran tinggi Minangkabau pada akhir abad ke-17 adalah Tuanku Pamansiangan. Tuanku Mansiangan dalam perkembangannya juga memperluas jangkauan pengajarannya hingga ke Padangpanjang. Selain itu, surau-surau Syatariyah mulai tersebar ke daerah-daerah lain, seperti Koto Tuo, Koto Gadang, Pariangan dan lain sebagainya.[17] Perkembangan tarekat Syatariyah di Minangkabau dapat dikatakan tidak terlepas dari kontribusi Syekh Burhanuddin yang menerima sejumlah murid dari berbagai daerah di Minangkabau.

Selain di Aceh dan Minangkabau, tarekat Syatariyah juga berkembang hingga ke Semenanjung Melayu yang dibawa oleh salah seorang murid Syekh Abdurrauf Sinkel. Sosok tersebut adalah Abdul Malik bin Abdullah (1678-1736), juga dikenal dengan nama Tok Pulau Manis yang berasal dari Trengganu.[18] Terlepas dari pengaruh Abdurrauf Sinkel, Syatariyah juga cukup berkembang di bagian utara Semenanjung Melayu, tepatnya Patani. Hal tersebut berkaitan dengan pengaruh dari Syekh Daud al-Fatani.[19]

Tidak hanya di wilayah Sumatera dan Semenanjung Melayu, ajaran Syatariyah Syekh Abdurrauf Singkel juga berkembang hingga ke Pulau Jawa bagian barat dan Pulau Sulawesi. Di daerah Jawa Barat, murid Abdurrauf Sinkel yang memiliki otoritas untuk meneruskan sislsilah tarekat adalah Syekh Abdul Muhyi. Sementara muridnya yang berasal dari Bugis adalah Syekh Daim bin Syekh Abdullah Malik al-Amin.[20] Penyebarluasan tarekat Syatariyah di Nusantara tidak terlepas dari hubungan guru murid dari sejumlah ulama, salah satunya Syekh Abdurrauf yang sebelumnya menerima silsilah dari Syekh Qusyasyi.

Merujuk sejumlah tulisan, belum ditemukan adanya penyebaran ajaran Syatariyah sehingga tarekat itu berkembang di Kepulauan Riau. Sekalipun cukup kental di daratan Sumatera bagian barat dan juga adanya salah seorang murid Syekh Abdurrauf Sinkel yang berasal dari Terengganu yang saat ini masuk dalam wilayah

15 M. Nur, *Gerakan Kaum Sufi di Minangkabau Awal Abad ke-20*, (Yogyakarta: Tesis Pascasarjana Universitas Gajah Mada, 1991), h. 25.

16 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah, Op.Cit*., h. 257

17 Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri di Minangkabau 1784-1847* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), h. 196-198.

18 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah, Op.Cit*., h. 258

19 Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: Bentang, 2015), h. 35.

20 Oman Faturrahman, *Op.Cit*., h. 52.

Malaysia, tidak berimbas pada penyebarluasan tarekat tersebut ke Kepulauan Riau. Belum ada referensi memadai untuk memberikan klaim tarekat Syatariah tidak berkembang di Kepulauan Melayu sebelum abad ke-20. Sementara untuk periode abad ke-20, alasan dari tidak berkembangnya tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau tertulis dalam Manuskrip Surat R.M Tahir pada tahun 1906.

Tertolak di Kawasan Melayu, Surat R.M Tahir kepada Tengku Muhammad Shaleh.

Surat R.M Thahir kepada Tengku Muhammad Shaleh berasal dari koleksi Tengku Muhammad Shaleh yang tersimpan di Balai Maklumat Pulau Penyengat Kepulauan Riau. Versi digital manuskrip tersebut dapat diakses pada halaman Britis Library (bl.uk) dengan kode EAP153/11/11. Manuskrip ini ditulis pada kertas folio ganda (*double folio*) dan terdapat kerusakan pada bagian lipatan dan juga bagian pinggir. Manuskrip ditulis dalam Arab Melayu dengan aksara Jawi, tanpa rubrikasi, ilustrasi maupun iluminasi. Secara umum, manuskrip berada dalam kondisi baik dan dapat terbaca.

Sebagai bentuk pertanggungjawaban dalan transkipsi dan transliterasi, berikut merupakan sejumlah prinsip yang digunakan dalam suntingan. Susunan teks dalam suntingan sesuai dengan struktur asli. Pemberian pungtuasi disesuaikan dengan kesatuan ide guna memudahkan dalam memahami teks. Selanjutnya Penggunaan huruf besar pada awal kalimat serta beberapa kata tertentu merujuk pada EYD. Untuk teks tidak terbaca akan diganti dengan pengunaan titik-titik '…….'. Kata yang dikeragui atau tidak jelas maksudnya akan dituliskan dengan ejaan aksara asli dan tanda tanya '?' untuk huruf yang dikeragui. Perbaikan dan penjelasan kata akan dijelaskan dalam catatan kaki.Transliterasi aksara Jawi ke Latin menggunakan pedoman *Jawi/Pegon Romanization Table oleh Library of Congress*.[21]

Suntingan manuskrip Surat R.M Tahir adalah sebagai berikut:

> *Alhamdulillah wahdah*
>
> Mudah-mudahan barang disampaikan oleh Ilah al-Manan datang ke hadapan majelis paduka cunda Tenku Muhammad Shaleh.
>
> Amir ………. *sallamahu Allah ta'ala fi al-'âlamîn âmîn*
>
> Waba'da maka oleh paduka nenenda menyatakan di Pulau Buru di dalam bulan Rajab yang baru lalu ini ada seorang Minangkabau bernama Haji Muhammad Liyas[22] mengajar hal-hal baru ilmu tarekat Syathariyah dan ilmu hakikat dan ilmu makri-

21 Faizal Amin, *Manuskrip Koleksi Abang Ahmad Tahir Kapuas Hulu: Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Identitas Dayak Islam pada Awal Abad ke-20*. Jakarta: Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah, 2020, h. 154.

22 Di dalam manuskrip tertulis *l-y-s*

fat, maka tiadalah dapat dibenarkan oleh kerajaan akan dia menjadi guru, dengan sebab di dalam pengujian di Mahkamah Riau ia menjawab tiada dengan betulan atas perkara tarekat, apa lah lagi jalan hakikat dan makrifat. Dari karena itu kemudian harinya jika ada orang yang hendak mengajar di dalam watasan paduka cunda janganlah diterima melainkan yang diajarkan itu: Pertama bicara i'tikad hendaklah atas i'tikad ahlussunnah waljamaah yaitu yang diambil dari pada kitab Imam Asy'ari atau Imam Maturidi. Kedua bicara fiqh hendaklah yang diambil dari pada kitab Imam Syafi'i. ketika bicara tarekat dan hakikat hendaklah ada orang yang mendapat izin dari pada guru yang betul dengan silsilah berketurunan, dengan ketentuan nama tiap-tiap seorang guru itu dari pada Nabi *salallahu alaihi wasalam* hingga sampai kepada yang mengajar kita dan mengerti. Hendaklah orang itu telah masyhur di mana-mana negeri yang dimasuki tiada siapa menyalahkan ilmu. Walhasil di teluk r-n-?-u[23] tiadalah dapat dibenarkam orang mengajar bicara tarekat dan hakikat, dan jika berhajat akan tarekat baiklah masuk tarekat Saman dan tarekat Naqsyabandi, karena dua tarekat ini telah masyhur di tempat kita Jawi ini, tiada siapa menyalahi akan dia itupun hendaklah kepada guru yang benar supaya terpelihara daripada sesat berat pada bicara makrifat dan hakikat dengan syarat *nazr* baik-baik, jika orang itu kuat[24] menjalankan syariah barulah suruh ia ke Riau mintak izin mengajar.

Lain tiada h-e-?-?[25] *mâ fî al-layl wa al-nahâr* tam.

Tanda tangan R.M Tahir

Termaktub di Penyengat pada 29 hari bulan Sya'ban hari arbaah 1324 sanah.

Secara garis besar, manuskrip Surat R.M Tahir berisi tentang pemberitahuan yang disampaikan oleh R.M Tahir kepada Tenku Muhammad Shaleh pada 29 Sya'ban 1324 Hijriah yang jika dikonversi ke tahun masehi merujuk pada tanggal 18 Oktober 1906. Pemberitahuan tersebut terkait tidak dibenarkannya pengajaran ajaran Syatariyah oleh seorang guru asal Minangkabau bernama Muhammad Liyas. Menurut Mahkamah Riau, Muhammad Liyas tidak dapat menjelaskan perkara tarekat berikut hakikat dan makrifat. Karenanya, pada surat tersebut R.M Tahir meminta agar Tenku Muhammad Shaleh tidak membenarkan ada orang yang mengajar, kecuali berkaitan dengan ahlussunnah waljamaah yang mengacu pada kitab al-Asy'ari dan Maturidi serta fiqh Syafi'i. Lebih lanjut, jika ada yang ingin belajar

23 Dalam manuskrip terdiri dari huruf *r-n-t/q-u*

24 Dalam manuskrip *q-u-a-h*

25 Dua huruf terakhir tidak terbaca

tarekat maka dianjurkan untuk belajar tarekat Sammaniyah dan Naqsyabandiyah, lantaran dua tarekat itu sudah termasyhur di negeri Jawi (kemungkinan merujuk pada wilayah Nusantara). Hal itu pun harus kepada guru yang benar agar tidak tersesat dalam memahami hakkiat dan makrifat.

Terdapat beberapa poin penting yang dapat digarisbawahi dari manuskrip ini, seperti pada awal abad ke-20 M di daerah Kepulauan Riau pernah terjadi penolakan terhadap pengajaran tarekat Syatariyah. Selain itu, diketahui bahwa paham yang berkembang di daerah tersebut adalah *ahlusunnah wal jamaah* dan mazhab yang digunakan adalah mazhab Syafi'i. Selanjutnya, tarekat Samaniyah dan Naqsyabandiyah adalah tarekat yang berkembang dan terkenal di kawasan Kepulauan Riau. Terakhir, keputusan untuk menolak itu keluar setelah si penyebar ajaran tarekat dimintai keterangan di Mahkamah Riau, yang mana mahkamah merupakan bagian dari sistem pemerintahan kerajaan.

Berangkat dari poin di atas, terdapat beberapa hal yang harus dijabarkan, terutama berkaitan dengan nama-nama yang tertulis di dalam manuskrip, terutama R.M Tahir. Singkatan R.M diperkirakan merujuk pada nama Raja Muhammad. Penelusuran terhadap sejumlah referensi atau pun manuskrip lain, salah satu nama yang jika disingkat menjadi R.M adalah Raja Muhammad Tahir. Sosok tersebut adalah seorang yang berkiprah di kerajaan Riau Lingga, tepatnya di Pulau Penyengat pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20 M.

Raja Muhammad Tahir merupakan anak dari YDM Raja Abdullah,[26] dikenal sebagai tokoh yang menulis tentang ilmu falak dan hisab.[27] Sosok yang pernah menuntut ilmu di Mekah, India dan Mesir itu merupakan seorang pengikut tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah. Tidak hanya itu, Raja Muhammad Tahir juga disebutkan pernah menjabat sebagai Ketua Mahkamah Kerajaan atau seorang hakim,[28] sekaligus menjadi anggota dewan kerajaan. Selain itu ia juga terlibat dalam

---

26 YDM adalah singkatan dari Yang Dipertuan Muda. Jabatan YDM dapat disebut sebagai jabatan tertinggi di lingkungan kerajaan Riau Lingga setelah posisi sultan. Jabatan tersebut berkaitan dengan perjanjian dan persebatian antara Melayu-Bugis pasca peristiwa perebutan kekuasaan antara Raja Kecik dengan Tengku Sulaiman yang bekerjasama dengan pihak Bugis. Muara dari kerjasama tersebut, pihak Bugis yang membantu Tengku Sulaiman diangkat menjadi Yang Dipertuan Muda, sementara Sultan Sulaiman menjadi Yang Dipertuan Besar dengan gelar Sultan Sulaiman Badrul Alamsyah. Raja Abdullah bin Raja Ja'far bin Raja Haji Fisabilillah bin Daeng Celak (1857-1858) adalah YDM Riau IX yang menjabat untuk menggantikan posisi saudaranya Raja Ali yang sebelumnya menjabat YDM Riau VIII. Lihat Syahrul Rahmat, *Bugis di Kerjaan Melayu: Eksistensi Orang Bugis dalam Pemerintahan Kerajaan Johor-Riau-Lingga-Pahang*, (Jurnal Perada, vol. 2, no.1, 2019), h. 35-44,

27 Nor Azam bin Mat Noor, *Sejarah Falak Nusantara Melayu*, (Jurnal al-Marshad, vol. 6, no. 1, 2020), h. 11-23

28 Abdul Malik, *Warisan Kebudayaan Melayu di Pulau Penyengat Indera Sakti*, makalah Bengkel Kembara Wangsa, Pembangunan Tapak Sejarah di Sepanjang Sungai Johor, Jawatankuasa Kemajuan Luar Bandar dan Wilayah, Kesenian, Kebudayaan, dan Warisan Negeri Johor Kota Tinggi, Johor, Malaysia, 10-12 Agustus 2009.

organisasi Rusydiyah Club.[29] Mengingat Raja Muhammad Tahir adalah putra dari Raja Abdullah, maka secara genologi, silsilahnya sampai pada Daeng Celak yang merupakan YDM Riau II.

Beberapa referensi penguat bahwa Raja Muhammad Tahir adalah seorang yang memiliki pengaruh dalam Mahkamah Riau termuat dalam sejumlah manuskrip lain. Pada Pada bulan Muharram 1327 H/ Februari 1909 M, ia menulis sebuah surat kepada Raja Abdurrahman, yang dipanggilnya dengan sebutan adinda. Surat tersebut berisi salinan putusan terhadap sebuah perkara yang sudah ditangani.[30] Manuskrip lain yang juga menyinggung nama Raja Muhammad Tahir ditulis pada tahun 1318 H/1900 M. Pada waktu tersebut, ditulis sebuah syarat resmi yang menyatakan pemberhentian Said Ali bin Said Ahmad sebagai kepala percetakan dan pengangkatan dirinya sebagai pengawas kebun. Pekerjaan tersebut berada di bawah kuasa Raja Muhammad Tahir.[31]

Menjabat sebagai hakim ataupun petinggi di Mahkamah Riau menjadikan sosok Raja Muhammad Tahir memiliki kuasa dalam menetapkan putusan di wilayah Kerajaan Riau Lingga. Sebagaimana dijelaskan dalam suratnya kepada Tengku Muhammad Saleh, penolakan terhadap Muhammad Liyas dalam mengajarkan tarekat Syatariyah berangkat dari adanya pemeriksaan di Mahkamah Riau. Hal ini mengindikasikan pada awal abad ke-20 M, di kawasan kerajaan Riau Lingga terdapat penyeleksian terhadap ajaran yang akan diajarkan.

Terkait dengan mahkamah, manuskrip ini hanya menyebutkan nama Mahkamah Riau. Selain itu di kawasan Kerajaan Riau Lingga juga terdapat Mahkamah Islam Lingga yang bertempat di Lingga. Belum ditemukan siapa saja yang pernah menjabat sebagai hakim di Mahkamah Lingga, akan tetapi salah satu hakim yang diketahui pernah menjabat di mahkamah tersebut adalah Tengku Muhammad Shaleh Damnah. Namanya tercantum dalam sebuah surat keterangan yang ia keluarkan pada tahun 1343 H atau 1925 M.[32] Ada kemungkinan sosok cunda Tenku Muhammmad Saleh yang menjadi tujuan dari surat R.M Tahir adalah Tenku

29 Rusydiyah Club merupakan kelompok atau organisasi intelektual yang digawangi oleh sejumlah tokoh di Kerajaan Riau Lingga. Organisasi ini kerap mengadakan diskusi berkaitan dengan ekonomi, sosial, budaya, politik dan bahasa. Anggota Rusydiyah Club juga tergolong aktif dalam menulis dan menerbitkan tulisan tersebut. Lihat Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014, h. 312, 329.

30 *Resolution of the court of justice* (EAP153/11/10). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-11-10?_ga=2.187262120.1021695172.1626975678-1180624294.1576481276

31 *Official letter stating that Said 'Ali Khatib bin Said Ahmad al-'Atas was relieved from his position as head of the print shop, and appointed as overseeer of the orchard as a subordinate of RM Tahir* (EAP153/3/4). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-3-4?_ga=2.16686134.1418191358.1629397207-1180624294.1576481276

32 *Surat Keterangan Mahkamah Islam Lingga* (EAP153/1/59). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-1-59?_ga=2.225132826.1021695172.1626975678-1180624294.1576481276

Muhammd Saleh Damnah yang di kemudian hari menjadi hakim di Mahkamah Islam Lingga.

Penolakan oleh Mahkamah Riau terhadap pengajaran tarekat menjadi masuk akal ketika diketahui bahwa R.M Tahir adalah pengikut ajaran Naqsyabandiyah. Sekalipun demikian, terlalu dini jika dikatakan penolakan itu dipengaruhi oleh subjektifitas R.M Tahir sebagai seorang pengikut Naqsyabandiyah. Pada sejumlah daerah di Nusantara, pada umumnya ajaran tarekat dapat berkembang secara berdampingan tanpa ada pergesekan berarti.

Dari segi ajaran, tidak ada perbedaan yang berarti antara tarekat Syatariyah dengan Naqsyabandiyah, kecuali dalam hal pengkajian tubuh. Terkait hal tersebut, tarekat Syatariyah melakukan pengkajian lebih mendalam dengan corak tasawuf filosofinya. Sementara tarekat Naqsyabandiyah menjadikan hal tersebut sebagai dasar untuk mengenali diri dan lebih cenderung pada pengamalan, seumpanya zikir. Sekalipun demikian, pada abad ke-19 M di Minangkabau, terdapat sejumlah pengikut tarekat Syatariyah memberikan kritik terhadap penganut tarekat Syatariyah, akan tetapi tidak sampai pada pelarangan.[33]

Gambar 1

Manuskrip Surat R.M Tahir, *Resolution of the Court of Justice Regarding Teaching Tasawuf of the Tarekat Syatariah* (Sumber: British Library Digital Collection).

Kasus pelarangan terhadap pelarangan dalam mengajar ilmu hakikat sudah terjadi jauh sebelum abad ke-20 M. Pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Syah III (1760-1812) dengan Yang Dipertuan Muda dijabat oleh Raja Ja'far hal serupa juga pernah terjadi. Diceritakan Raja Ali Haji di dalam *Tuhfat al-Nafis* bahwa pada masa tersebut seorang lebai yang berasal dari Minangkabau. Sosok yang disebut bernama Lebai Tamat itu ke negeri Lingga mengaku sebagai orang yang memahami ilmu hakikat dan kemudian mengajarkannya kepada orang-orang di daerah Lingga.

---

33 Chairullah Ahmad, *Dinamika Perkembangan Tarekat Syatariyah dan Tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau*, (Jurnal Hadharah, vol. 13, no. 2, 2019), h. 17-32.

Ajaran Lebai Tamat kemudian dianggap banyak yang *mukhalif al-atsar*.[34] Hal itu berangkat dari yang disampaikan oleh pegawai-pegawai yang ada di Lingga maka Raja Ja'far, sehingga kemudian ia memutuskan untuk menindaklanjuti laporan tersebut. Raja Ja'far memutuskan untuk men-*takzir* (melarang untuk belajar) dan menggunduli Lebai Tamat berikut murid-muridnya. Setelah itu, Lebai Tamat pun memutuskan untuk pergi dari Lingga dan pergi ke Lampung.[35]

Dominasi Tarekat Naqsyabandiyah di Wilayah Kerajaan Riau Lingga

Merujuk pada manuskrip Surat Raja Muhammad Tahir kepada Tenku Muhammad Saleh, diketahui bahwa tarekat yang berkembang di wilayah Kerajaan Riau Lingga adalah Naqsyabandiyah dan Sammaniyah. Dua tarekat ini merupakan rujukan bagi siapapun yang akan belajar tarekat, dan disebut memiliki silsilah hingga ke Rasulullah SAW. Untuk belajar dua tarekat ini pun hendaklah kepada guru yang benar (kemungkinan yang dimaksud dalam manuskrip ini adalah guru yang memiliki legalitas dan benar-benar layak menjadi seorang guru) agar tiada kesalahan dalam memahami hakikat dan makrifat. Selain itu, guru yang dituju untuk belajar juga hendaklah seorang guru yang sudah masyhur atau terkenal.

Gambar 2

Peta Sebaran Tarekat di Nusantara[36]

Salah satu tokoh yang cukup terkenal dalam mengembangkan ajaran tarekat

34 *Mukhalif al-atsar* atau jika diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia berarti berlainan, menentang, riwayat yang berasal dari Rasul dan sahabat, dengan kata lain, *mukhalif al-atsar* dapat dipahami sebagai ajaran yang berbeda dengan ajaran Rasulullah.

35 Virginia Matheson Hooker, *Tuhfat Al-Nafis Sejarah Melayu Islam*, terj. Ahmad Fauzi Basri, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1991), h. 487-488

36 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia*, Bagian II, (Jakarta: Gramedia, 2008), h. 137

Naqsyabandiyah di Kepulauan Riau adalah sosok Raja Muhammad Yusuf al-Ahmadi yang juga menjabat sebagai YDM muda Riau X (menjabat mulai tahun 1858). Pembaiatannya sebagai khalifah tarekat Naqsyabandiyah dilakukan oleh Sayyid Muhammad Shalih az-Zawawi.[37] Sebelumnya, sebagaimana yang ditulis Raja Ali Haji dalam *Tuhfat al-Nafis*, YDM VII Raja Ali bin Raja Ja'far (1845-1857), pernah bertemu dan bahkan mengambil dari ulama Syekh Ismail al-Minangkabawi yang diikuti seluruh anak-anak raja yang ada di Penyengat (kerabat kerajaan).[38] Syekh Ismail al-Minangkabawi disebutkan sebagai seorang ulama tarekat Naqsyabandiyah yang pernah berkunjung ke Riau.[39] Syekh Ismail mengembangkan tarekat Naqsyabandiyah di Riau, setidaknya sudah dilakukan sejak 1829 dan memiliki banyak pengikut, termasuk di Singapura.[40]

Pada masa Raja Ali bin Raja Ja'far, praktik tarekat Naqsyabandiyah dipusatkan di Masjid Raya Sultan Riau, Pulau Penyengat. Sementara pusat tarekat berada di Robat, Daik Pulau Lingga. Selain Raja Ali, Raja Abdullah bin Raja Ja'far yang menjabat sebagai YDM Riau IX juga menjadi bagian dari tarekat Syatariyah. Raja Abdullah disebut sebagai mursyid tarekat Naqsyabandiyah di negeri Riau,[41] Sehingganya Raja Abdullah dikenal dengan sebutan Marhum Mursyid.[42] Dibutuhkan kajian lebih lanjut untuk memastikan apakah gelar Marhum Mursyid berkaitan dengan Raja Abdullah memegang posisi penting dalam tarekat Naqsyabandiyah atau tidak.

Sosok Raja Muhammad Yusuf tidak hanya dikenal sebagai Yang Dipertuan Muda Riau X, akan tetapi juga sebagai seorang khalifah tarekat Naqsyabandiyah. Karenanya, perkembangan tarekat Naqsyabandiyah di Kepulauan Riau tersebut berkaitan juga dengan lingkungan kerajaan. Terdapat sejumlah karakteristik dalam tradisi tarekat di daerah tersebut, seperti dalam pembaiatan, pakaian yang dikenakan dalam pembaiatan tidak menggunakan pakaian serba putih, melainkan pakaian lengkap kebangsawanan Melayu. *Khatam tawajjuh* dalam lingkungan bangsawan dilakukan di istana dan dipimpin langsung oleh Raja Muhammad Yusuf. Kegiatan ini dilakukan setiap malam Selasa dan Jumat di istananya di Pulau Penyengat dan Daik Lingga.[43]

37 Muhammad Faisal, *Op.Cit*., h. 116-117

38 Virginia Matheson Hooker, *Op.Cit.*, h. 614

39 Syekh Ismail al-Minangkabawi atau juga dikenal dengan sebutan Syekh Ismail Simabur adalah sosok yang dikenal sebagai penyebar ajaran Naqsyabandiyah di Minangkabau pada tahun 1850. Lihat Muhammad Nur, *Op.Cit*., h. 23

40 Chairullah, *Naskah Ijazah dan Silsilah Tarekat*, (Padang: BPNB Sumatera Barat, 2016), h. 17

41 Virginia Matheson Hooker, *Loc.Cit.,*

42 Achmad Syahid, *Sufistikasi Kekuasaan pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M*, (Jurnal Ulumuna, vol. 9, no. 2, 2005) h. 295-312

43 Muhammad Faisal, *Op.Cit*., h. 119-120

Pulau Penyengat sebagai pusat pengembangan intelektual di kawasan Kepulauan Riau agaknya menjadi salah satu faktor pendukung dalam penyebaran tarekat ini di lingkungan kerajaan. Pulau Penyengat, sempat dikunjungi oleh sejumlah ulama, baik untuk mengajar maupun belajar agama.[44] Tidak hanya itu, keberadaan Rusydiyah Club sebagai organisasi intelektual merupakan wujud dari keterbukaan masyarakat terhadap sesuatu yang baru dan berbau ilmu pengetahuan. Sejumlah tokoh yang bergelut dengan hal itu adalah para bangsawan kerajaan, sebut saja Raja Ali Kelana, Raja Khalid Raja Hitam, Raja Muhammad Tahir, Raja Haji Daud, Tengku Abdul Qadir, Raja Haji Abdullah, Raja Abdul Muthalib, Raja Haji Zainal, Tengku Umar, Raja Umar, dan lain-lain.[45] Oleh karena itu, tidak mengherankan jika terdapat sejumlah bangsawan kerajaan yang kemudian menjadi bagian dari pengikut ajaran Naqsyabandiyah, termasuk di dalamnya Raja Muhammad Tahir.

Pengaruh tasawuf juga cukup terlihat pada karya-karya yang dihasilan oleh sejumlah pengarang di Pulau Penyengat. Salah satunya adalah sejumlah karya yang dihasilkan oleh Raja Ali Haji, seperti, *Tsamarat al-Muhimmah, Muqaddimah fi Intizham, Syair Siti Sianah* dan *Gurindam Dua Belas*. Pengaruh tasawuf pada karya-karya tersebut terlihat dengan adanya penekanan untuk anjuran melakukan sifat-sifat terpuji, dan mencela sifat-sifat keji. Selain Raja Ali Haji, tokoh lain dengan karyanya adalah Raja Ali Kelana dengan karyanya *Mengenal Diri yang Indah* dan Raja Muhammad Tahir dengan *Syair Pintu Hantunya*.[46]

Sejauh ini belum ditemukan adanya pengaruh tarekat Naqsyabandiyah terhadap sistem pemerintahan Kerajaan Riau Lingga. Untuk mengetahui hal tersebut dibutuhkan kajian lebih lanjut dengan pendekatan politik ataupun hukum tata negara. Akan tetapi, fakta yang tidak bisa diabaikan dalam kasus Kerajaan Riau Lingga adalah keberadaan petinggi kerajaan beserta sejumlah bangsawan yang menjadi pengikut tarekat Naqsyabandiyah. Mereka yang sebagian besarnya merupakan cendikiawan itu juga memiliki peranan penting dalam mengatur pemerintahan. Karenanya tidak tertutup kemungkinan jika akan ada pengaruh terhadap sistem pemerintahan yang kemudian akan terlihat pada kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan.

PENUTUP

Penolakan terhadap pengajaran tarekat Syatariyah di Kepulauan Riau pada

---

44 Terdapat sejumlah nama yang pernah datang untuk mengajar di Pulau Penyangat, antara lain: H. Abdul Wahab, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Syekh Ahmad Jabbarati, H. Shahabudin, H. Amin Banjar, Tuan Kyai Beranjang, Syekh Ismail dan H. Abu Bakar Bugis. Ali Fahruddin, *Pusat Kajian Islam Melayu: Studi Peran Masjid Sultan Riau Masa Lalu*, (Jurnal Lektur Keagamaan, vol. 11, no. 2, 2013), h. 405 - 428

45 Ahmad Dahlan, *Op.Cit*., h. 345-346

46 Achmad Syahid, *ibid*.,

awal abad ke-20 M, dilakukan berdasarkan pertimbangan Mahkamah Riau yang menjadi bagian dari sistem pemerintahan Kerajaan Riau Lingga. R.M Tahir atau Raja Muhammad Tahir sebagai penulis naskah surat yang berisi peristiwa penolakan dan putusan mahkamah tersebut merupakan hakim di Mahkamah Riau. Sayangnya, tidak diketahui pasti periode dia menjabat sebagai hakim di mahkamah tersebut.

Fakta menarik lainnya adalah Raja Muhammad Tahir merupakan pengikut Tarekat Naqsyabandiyah bersama sejumlah bangsawan dan cendikiawan di wilayah Kerajaan Riau Lingga. Tarekat Naqsyabandiyah dapat disebut sebagai tarekat yang mendominasi ajaran tasawuf di Kepulauan Riau, baik di kalangan masyarakat biasa hingga kalangan kerajaan. Setidaknya terdapat tiga sosok YDM Riau yang menjadi bagian penting dari tarekat Naqsyabandiyah di kalangan tersebut, seperti Raja Ali, Raja Abdullah dan Raja Muhammad Yusuf. Ditambah dengan sejumlah tokoh yang mengisi jabatan politik lain di kerajaan, seperti Raja Muhammad Tahir dan Raja Ali Kelana.

Terlalu dini jika dikatakan Kerajaan Riau Lingga menjadikan Tarekat Naqsyabandiyah sebagai ajaran resmi di kerajaan. Harus dilakukan pengkajian lebih lanjut untuk mengetahui hal tersebut. Sekalipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa keberadaan sejumlah petinggi kerajaan yang menjadi pengikut Naqsyabandiyah akan memberikan pengaruh terhadap jalannya pemerintahan. Semoga tulisan ini dapat menjadi pemantik bagi peneliti yang akan mengkaji hubungan antara tarekat Naqsyabandiyah dengan politik pemerintahan Kerajaan Riau Lingga.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Chairullah. 2019. “Dinamika Perkembangan Tarekat Syatariyah dan Tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau”, dalam *Jurnal Hadharah*, vol. 13, no. 2, h. 17-32.

Amin, Faizal. 2020. *Manuskrip Koleksi Abang Ahmad Tahir Kapuas Hulu: Kajian Teks dan Parateks tentang Konstruksi Identitas Dayak Islam pada Awal Abad ke-20*. Jakarta: Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah.

Azra, Azyumardi. 2003. *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Moderasi*. Jakarta: Logos.

___________ . 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

___________ . *et.al* (ed). 2015. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid III*. Jakarta: Kemdikbud.

Baried, Siti Baroroh. 1994. *et.al*. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas Sastra Universitas Gajah Mada.

Chairullah. 2016. *Naskah Ijazah dan Silsilah Tarekat*. Padang: BPNB Sumatera Barat.

Dahlan, Ahmad. 2014. *Sejarah Melayu*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Dobbin, Christine. 2008. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri di Minangkabau 1784-1847*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Fahruddin, Ali. 2013. "Pusat Kajian Islam Melayu: Studi Peran Masjid Sultan Riau Masa Lalu, dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol. 11, no. 2, 2013, h. 405 - 428

Faisal, Muhammad. 2019. *Tarekat Naqsyabandiyah di Kepulauan Riau*. Bintan: STAIN Sar Pres.

Faturrahman, Oman. 2003. *Tarekat Syatariyah di Dunia Melayu Indonesia*. Jakarta: Disertasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.

Hooker, Virginia Matheson. 1991. *Tuhfat Al-Nafis Sejarah Melayu Islam*, terj. Ahmad Fauzi Basri. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.

Kuntowijoyo. 2013. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Laffan, Michael. 2015. *Sejarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang, 2015.

Lombard, Denys. 2008. *Nusa Jawa: Silang Budaya, Jaringan Asia, Bagian II*. Jakarta: Gramedia.

Malik, Abdul. 2009. *Warisan Kebudayaan Melayu di Pulau Penyengat Indera Sakti*. Makalah dalam Bengkel Kembara Wangsa, Pembangunan Tapak Sejarah di Sepanjang Sungai Johor, Jawatankuasa Kemajuan Luar Bandar dan Wilayah, Kesenian, Kebudayaan, dan Warisan Negeri Johor Kota Tinggi, Johor, Malaysia, 10-12 Agustus.

Manuskrip *Official letter stating that Said 'Ali Khatib bin Said Ahmad al-'Atas was relieved from his position as head of the print shop, and appointed as overseeer of the orchard as a subordinate of RM Tahir* (EAP153/3/4). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-3-4?_ga=2.16686134.1418191358.1629397207-1180624294.1576481276

Manuskrip *Resolution of the court of justice* (EAP153/11/10). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-11-10?_ga=2.187262120.1021695172.1626975678-1180624294.1576481276

Manuskrip *Resolution of the court of justice regarding teaching tasawuf of the tarekat Syatariah* (EAP153/11/11). British Library Digital Collection https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-11-11?_ga=2.143530929.509430333.1626522805-

1180624294.1576481276

Manuskrip *Surat Keterangan Mahkamah Islam Lingga* (EAP153/1/59). British Library Digital Collection. https://eap.bl.uk/archive-file/EAP153-1-59?_ga=2.225132826.1021695172.1626975678-1180624294.1576481276

Noor, Nor Azam bin Mat. 2020. "Sejarah Falak Nusantara Melayu", Dalam *Jurnal al-Marshad*, vol. 6, no. 1, h. 11-23. DOI: http://dx.doi.org/10.30596%2Fjam.v6i1.4325

Nur, M. 1991. *Gerakan Kaum Sufi di Minangkabau Awal Abad ke-20*, Yogyakarta: Tesis Pascasarjana Universitas Gajah Mada.

Rahmat, Syahrul. 2019. 'Bugis di Kerjaan Melayu: Eksistensi Orang Bugis dalam Pemerintahan Kerajaan Johor-Riau-Lingga-Pahang', dalam *Jurnal Perada*, vol. 2, no.1, h. 35-44. DOI: 10.35961/perada.v2i1.25.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Syahid, Achmad. 2005. "Sufistikasi Kekuasaan pada Kesultanan Riau-Lingga Abad XVIII-XIX M", dalam *Jurnal Ulumuna*, vol. 9, no. 2. h. 295-312. DOI: https://doi.org/10.20414/ujis.v9i2.489

STUDY OF THE STUDY OF THE DISTRIBUTION OF THE BAJO ETHNIC SETTLEMENT IN THE COASTAL COAST AND ISLANDS OF EAST INDONESIA

Anwar Hafid [1]
Department *of History Education,* Faculty of Teacher Training and Education, University of Halu Oleo, Kendari 93232, Indonesia Ph.: +6285241529993 e-mail. Anwarhapide61@gmail.com

Abstract

The distribution of Bajo Ethnic in East Indonesia Islands is related to two factors. First, maritime cultural factor, which is a sailing tradition that moves in accordance with fishing business in an areas containing a lot of marine products. Second, security factor caused by their settlement in Bajoe that became a battlefield during Bone War against the Dutch thus some of them left Bajoe and moved to safe islands that had marine products potentials. The distribution area of the ethnic in East Indonesia is in the East Coast of Sulawesi Island, Nusa Tenggara Islands, Maluku Islands, and Papua. The relations between Bajo ethnic that settle in BajoE and those that migrate is maintained in terms of political, economic, and socio-cultural fields, including with the Bone Kingdom. The settlement of Bajo Ethnic in East Indonesia Islands is started from nomadic live by living on boat and followedby settling at the coastal areas. In 1980s, the government of Indonesia built housing for the ethnic at the coastal area; however, it was then converted into port development areas, urban expansion, and the development of marine tourism. The condition has created marginalization process and structural impoverishment.

Keywords: Development, Settlement, Bajo Ethnic, sailing, coast, island, and East Indonesia

Introduction

Since several centuries ago, Bajo ethnic has been found at the coastal of Islands in the South Cina Sea, Malaka Strait, Brunei Darussalam, East Malaysia, Philippines, and Indonesia. The distribution of Bajo Ethnic in Indonesia is generally found at the coastal areas and East Indonesia Islands. The ethnic has been spread and settled at the coastal area of East Indonesia since the 19th century.

Hafid, A (2022). Study of the Study of The Distribution of the Bajo Ethnic Settlement in the Coastal Coast and Islands of East indonesia. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Bajo Ethnic has various names, among others, *Suku Laut, Orang Laut, Sama, Bajau, Orang Selat,* Orang Lanun, *Orang Sampan, PengembaraLaut, Rakyat Laut, Pemburu*and*PengumpulHasilLaut* (Sopher, 1977; Chou, 2003). The ethnic played essential role in supporting Sriwijaya Kingdom, Malacca Sultanate, and Johor Sultanate. They maintained the straits, drove the pirates away, guided the merchants to the ports of those kingdoms, and maintained their hegemony at the sea.

Currently, they work as fisherman and they are known as "*kelana laut*" (sea wanderer). They are nomad using a boat that is also functioned as their home. During the Sriwijaya era, they played role as the supporter of the empire. Through the claim as the descendant of Sriwijaya kings, the Sultan of Malacca succeeded in gaining support from the *Suku Laut*. When Malacca Kingdom fell into the Portuguese hands, they maintain their loyalty to the descendants of the Sultan of Malacca who later on established the Johor Sultanate (Hafid, 2018a).

Figure 1. The Distribution of Bajo Tribe Settlement in South East Asia (Suryanegara. E, et all. 2015)

Several studies on Bajo Ethnic who settle in the Indonesian coast found that generally they have the same language, which is Bajo Language. The language shares similarity with Malay Language (Pelras, 2006). The language used is understandable among the ethnic in the coasts of Sumatera Island, North Kalimantan (Brunai and Malaysia), Sulawesi, Bali, Nusa Tenggara, Maluku, Papua, and South Philippines. A number of words used by the ethnic in Indonesia share similarity with the language used by a number of ethnics in Indonesia, including Malay Language.

This paper refers to a Study of *Lontara* (a traditional book that uses script and language of Bugis-Makassar ethnic in Southern Sulawesi Island) Manuscript that discusses about the origin of Bajo ethnic distribution in East Indonesia islands (Anwar, 2000). Currently, in almost all regencies/cities in East Indonesia islands

that have coastal area and islands, Bajo ethnic settlements can be found and they are mostly work as traditional fisherman. In South Sulawesi, Bajo ethnic settlement can be found in Bajoe Village, Bone Regency and Bonerate Islands. Bajo ethnic in Bajoehas been living along the coastal area of Bone Gulf since 1667. In Central Sulawesi, the ethnic inhabits the Togian Islands, TojoUna-Una, Banggai Islands, the coasts of Toli-Toli Regency, ParigiMoutong, Poso, Salabangka Islands and Menui Islands. In Gorontalo, the ethnic lives along the coastal area of Tomini Gulf, Pahuwato Regency and Bualemo Regency. In South East Sulawesi, they live at the coast of Konawe, Kolaka, Muna Island, Kabaena Island, Buton Island, and Wakatobi Islands. Outside the Sulawesi area, they can be found on Bali Island, East Nusa Tenggara Islands, West Nusa Tenggara Islands, and on Kangean Island, Madura. The ethnic can live together with other ethnics, although they build their own settlement based on their own culture (Illous and Grange, 2013).

The statement is accordance with a suggestion from Neilson and Marcos (2016) that island should offer understanding on human social interaction that unlikely to be owned by the land. It is a call to reflect our understanding on participation in sea commons arrangement and to closely observe the islanders in their tradition.

Based on the thought, this research aims to (1) describe the sailing process of Bajo ethnic from Bone to East Indonesia Islands areas, (2) describe the island and coastal areas of Bajo ethnic distribution in East Indonesia Islands areas, (3) describe the relations between Bajo Ethnic who settle in the West Coast of Bone Gulf and Bajo Ethnic who are migrating, and (4) describe the Bajo Ethnic settlement development pattern at the coastal areas of East Indonesia Islands.

The Sailing Process of Bajo Ethnic from BajoE to East Indonesia Islands Areas

The first wave of Bajo Ethnic leaving the Malacca Strait was around the 10th century, which was long before the Portuguese control over Malacca Kingdom in 1511. The ethnic was migrating in small groups to the east and ended up on Sulawesi Island in a place around the coastal area of Bone Gulf named Ussu (Kern, 1993, AS, 2008).

> Once upon a time, *Walenreng* Trees (a giant tree) were cut down to make *Sawerigading* boats. The incident caused flash floods thus many people washed away to the sea including the biological child of Ipapu named Ilolo. Ilolo disappearance caused Ipapu to wander to look for his child. One day, he arrived at Gowa and met the King. After a discussion with the King and the Queen, it was known that his child had become the King's queen. The incident caused many Bajo ethnic from Ussu moved and settled at Gowa Kingdom area (Anwar, 2000).

Next, in the 16th century, some of them followed their predecessor to migrate

to Gowa and settled on the waters around the islands near Makassar and worked as fisherman. During Gowa war against the Dutch, the settlement and livelihood areas of the Bajo ethnic in the aquatic islands were made as a battlefield. They became upset since once again their peace was disturbed. However, due to the defeat of Gowa Kingdom and Arung Palakka as the ally of the Dutch became the winner of the war and went back to Bone to become a King in 1667, the Bajo ethnic led by *Lolo Bajo* joined him to go to Bone and was given a right to settled at the coastal area of Bone Kingdom and the area then called BajoE. The settlement of Bajo Ethnic in Bone Kingdom areas made them to arrange their political (there were positions such as *Lolo Bajo, Ponggawa, Gellareng, Bonto, Kapita,* and *Sabennara*), economic (fisherman), and socio-cultural (distinctive language and customs than Bugis ethnic) lives in Bone Kingdom areas (Anwar, 2000).

A study by Soesangobeng (1977) in Bajoe,South Sulawesi indicated that the settlement of Bajo ethnic was initially on the *bidok* (boat) until 1930s. In early 1935, they started to build *kampoh* (a permanent residence). Further, they built *babaroh*on tidal beach. *Babaroh* is a temporary residence of Bajo ethnic to take a rest and processes the marine products. All construction materials come from the surrounding environment, such as mangrove wood as poles, sago palm as roof, and bamboo as the floor and wall.

The distribution of Bajo ethnic from Bone to East Indonesia islands areas were caused by two factors, namely: maritime cultural factor and safety factor. First, maritime cultural factor, which is a tradition to settle on a boat, sail and catch fish for Bajo ethnic thus they always move in accordance with fishing business movement influenced by season and the discovery of sea areas containing a lot of marine products potentials such as fish and other marine products. There were three types of sailing in Bajo ethnic, namely: *Palilibu* (one day round-trip sailing to look for marine products), *pungka* (sailing to look for marine products for a week and then return home), and *lama* (sailing to look for marine products for three months and then return home).

Figure2. Traditional Boat of Bajo Tribe that functions as a Home (Wikipedia. 2019. https://id.wikipedia.org/ wiki/Suku_Bajau)

Figure 3.A Modified Traditional Boat of Bajo Tribe that Functions as a Temporary Residence as well as Inter-Island Transportation Media (Farissa, 2017).

It is in line with the lyrics of a popular song among Bajo people *"Nenek moyangku seorang pelaut"* (my ancestor is a sailor) (Hafid, 2018a). Bajo ethnic who were famous as sea wanderer was the reliable power for Sriwijaya Navy (Dick-Read, 2005; Hamid, 2015).

Bajo people in their distribution process played important role in 4 things, namely: (1) the distribution of Malay/Indonesia Language to all ethnics in Indonesia, (2) the distribution of Islam to their various distribution areas, (3) the distribution of sago plant, which made as a staple food for some of Bajo people, that evidenced by the plant that only found in coastal areas around Bajo people settlement in South East Asia and Pacific areas, and (4) marine products protein supplier to various areas in Indonesia, and it becomes the superior export commodity of Indonesia in form of various types of fish, sea cucumber, seaweed, and pearl (Hafid, 2018a).

Second, security factor caused by their settlement in the coastal area of Bone Gulf that became a battlefield during Bone War against the Dutch that occurred three times (1824/1825, 1859, and 1905). In every war, the center of defense of Bone Kingdom was Bajoe (located at the coastal area) and it was the settlement center of Bajo ethnic, thus the Bone kingdom always put Bajo ethnic as their frontline forces against the Dutch (Anwar, 2000, Nabba, 2006).

The conflict condition experienced by Bajo ethnic in Bone area triggered them to migrate to various islands in East Indonesia. The symptom is revealed by Hero and Lee (2018) stated that historic political relations in Jeju, such as conflict, negotiation, conquest, and submission, formed and completed the maritime tradition. Initially, Bajo ethnic only conducted *lama* (temporary residence) fishing sailing but they chose to settle due to the security guarantee, economic potentials, and good social relations with the locals.

Distribution Areas of Bajo Ethnic in East Indonesia Islands

Bajo ethnic lived peacefully in BajoE area. They conducted their life activities and migrate to various islands and waters to look for marine products. Based on the result of their migration, some of them moved the settlement to various areas around the marine products fishing area.

Their distribution areas included Pua Kalau Toa Island, Manggarai, and Bima that conducted by PuaKabeta. Other migration destination areas of Bajo ethnic are Kabaena Island, Mekongga,Tiworo Islands, Kendari,Wawonii Island, Menui Island, Buton Island, Wakatobi Islands, Salabangka Islands, Banggai Island, Bali, West Nusa Tenggara, East Nusa Tenggara, Maluku, North Maluku, and Papua (Anwar, 2000).

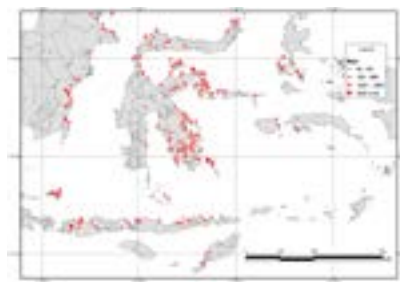



Figure 4. The Distribution of Bajo Tribe Settlement in East Indonesia in 2000 (Kazufumi, 2013)

Bajo Ethnic lived in a group and spreadon Sulu Islands, Mindanao, North Kalimantan (Brunei and Malaysia), East Kalimantan (Indonesia), as well as in all East Indonesia areas, especially Sulawesi, Maluku, and Nusa Tenggara (Pelras, 2006). The ethnic is known as an accomplished sailor who lives on the sea. Their settlement is also built jutting towards the sea, a place where they make a living. Sea, for them, is the only reliable place to maintain their life.

Bajo ethnic distribution was also found on Bali Island, such as in Singaraja and Denpasar or coastal areas. They assimilated with the Balinese and Bugis people. In Lombok, West Nusa Tenggara, the ethnic was found in Labuhan Haji Sub-district, East Lombok, Sumbawa Island, Moyo Island.

The ethnic distribution in East Nusa Tenggara was found on Flores Island (Labuan Bajo City also exists on the island). In addition, there were also found in Lembata, on Adora Island, Solor Island, Alor Island, Timor Island, Parumaa Island, Komodo Island, and Rinca Island.

While in Gorontalo, the ethnic could be found along the coastal area of Tomini Gulf centered in Boalemo and Gorontalo Sub-districts areas. In Central Sulawesi, they could be found on Togian Islands, Tojo Una-Una, Banggai Islands, the coastal area of Toli-Toli Regency, ParigiMoutong, Poso, Salabangka Islands, and Menui Islands. In South East Sulawesi, the areas where Bajo ethnic could be found were in the coastal area of South Konawe (where exists Labuan Bajo Port), North Konawe (where exists Lemo Bajo *Kampung*), Kolaka, Kendari City (where exists Langi Bajo *Kampung*), Muna Island, Kabaena Island, Tiworo Islands, Buton Island, Wawonii Island, and Wakatobi Islands.

Bajo ethnic in East Nusa Tenggara maintained their Islamic religion regardless their more than hundreds of years of assimilation with local communities who are Catholic or Christian. It is in line with an opinion from Heo and Lee (2018) that religious system is gradually changing along with time but the islanders maintain their identity from the sea. Bajo people held local wisdom principle in maintaining marine wealth as stated in an expression: *laut nafasku/laut hidupku/laut cintaku/ akulah Etnis Bajo/sukma laut/sajadahku laut biru (the sea is my breath/ the sea is my life/ the sea is my love/ I am a Bajo people/ the sea life/ my prayer mat is the blue sea). Through their local wisdom as maritime community, they were able to adjust with the hard life on the ocean.*

Although Bajo ethnic spread to several islands, but there were almost no

differences to other Bajo ethnic in other areas. They lived in groups in one ethnic and resided in an area that separated from other ethnics. It included those who lived in Wakatobi as one of areas with the biggest Bajo tribe population resided in East Indonesia with population more than 10,000 people (Kazufumi, 2013). Bajo ethnic could not be separated from the sea since they had been catching fishes and various marine products everywhere without prohibition since a long time ago. The distribution of the ethnic from Bajoe-Bone to East Indonesia Islands is stated as follows.

> When Fatimam Banri became the King in Bone Kingdom in 1895, she asked her husband, Petta Palakka, to go to trace Bajo Ethnic who migrated to East Indonesia, from one village to another village until he arrived at Togiang, Banggai, and Kendari. After a discussion with the Bajo ethnic figures in those areas, Bajo ethnic figures came to Bone Kingdom to renew the agreement made with previous Bone King, Petta MatinroeE ri Rompegading with Wawo as Lolo who ruled in BajoeE (Anwar, 2000).

In this period, Bajo ethnic from various places in East Indonesia still rested their socio-cultural and political life on Bone Kingdom. Bone was selected with consideration that in addition to its role as the center of distribution, Bone Kingdom by 1945 and after the independence of Indonesia, is one of important political power. It wasevidenced by Bone that became the center for people's fight in Sulawesi ahead of and even until the independence of Indonesia from the Dutch colonialism.

Figure 5. A Wooden Bridge Connecting Islands of Bajo Ethnic Settlement in Salabangka Islands, Central Sulawesi. https://risdawatiumk.wordpress.com/2013/11/12/manajemen-mutu-terpadu/ (Risdawati, 2013)

Figure 6. A wooden bridge that builds between the Bajo ethnic settlements Wawonii Island, South East Sulawesi (Dokumen Penulis, 23 Maret 2017).

Relations between Bajo Ethnic who are Settled at BajoE and Migrant Bajo Ethnic

The relation between migrant Bajo from various areas on East Indonesia Islands was well maintained both in communication and political, economic, and socio-cultural fields. All settlers outside BajoE who resided in East Indonesia had

a chance to be chosen as *Lolo* Bajo (Bajo King resided in BajoE Bone) as long as they were eligible. For example, there was Toappa from Bonerate (Selayar Islands) and Topalettei from Kendari who had been elected as *Lolo* in *NegeriBajoE* (Anwar, 2000).

Criteria to be elected as *Lolo* in BajoE included ability in assets, work, physical, and speaking. The election of *Lolo* was conducted through deliberation (*musyawarah*) with the public figures, and then obtaining agreement from Bajo community members who resided in East Indonesia. Next was a dialogue between Topalettei as the candidate of *Lolo* from Kendari (before inaugurated as Lolo) and the community members. *Topalettei asked*: Is it true that there was an agreement between the public figures and the community to entrust the *Negeri BajoE* to me; *The people*: We are all united (Anwar, 2000).

After the dialogue, *Lolo* officer from Kendari was inaugurated as agreed by Bajo people who resided in East Indonesia with their family. *Lalo Bajo* stamp was given in a hope that it could be a guide for his followers in Bajo ethnic tradition to stay close with Bajo Kingdom since there was no one who could give order to Bajo ethnic except the King of Bone. Following was the oath statement of *Lalo Bajo* to the King of Bone.

> *Lolo Bajo said: Nanti hitam bulunya burung bangau putih, baru kami tidak kerjakan rasa hormat kami kepada Tuan Raja Bone, sebab sebagai tanda persembahan kepada Tuan Petta MatinroE ri Rompegading* (When the white stork feathers turn black then we will not respect the King of Bone since it is our offerings to Your Highness PettaMatinroEriRompegading).
>
> *The King of Bone answered: Nanti putih bulunya burung gagak, Lolo Bajo! baru saya ubah adat kebiasaan kami, saya pesankan kepada anak keturunan-ku untuk menyampikan persembahan Lolo* (when the crow feathers turn white, Lolo Bajo! Then I will change our culture, I send a message to my descendants to give offerings to Lolo)(Anwar, 2000).

Economic relations in form of marketing interweave of marine products from migrant Bajo in East Indonesia Islands to Central Indonesia was centered in Makassar. In addition, economic relations were in form of market information, price development, and marketing service. Riquet proposed that a study on islands that were vanished due to snow and ice gave insight on a series of different philosophical questions on islands. When literary stories on economic continuity in the context of abundance resources and contact with exotic people are replaced by new construction and contemplation, we are left with different perspective to understand specific context of human involvement (Prince, 2018).

Kinship attitude and the unity of Bajo ethnic was comparable to *Samaturu* culture in Tolaki Ethnic as one of cultures that prioritizing on maintaining the unity, which is love to help others who are needed (Hafid, 2015).

During the government of Your Highness PettaMatinroE in Ajabbenteng of Bone Kingdom in 1845-1857 (Nabba, 2006), *Lolo* at BajoE named Makku brought Bajodari ethnic to various countries. In the journey the King of Banggai came along and brought *kasiwiang* (tribute offerings) to the King of Bone. Although they lived separated in various islands, they still had socio-cultural relations that tended to maintain their language and customs (Anwar, 2000).

The context is in line with the result of study from Su (2017) on Muslim ethnic in Guangzhou that spread throughout the city but still indicated their solidarity. They lived separately in different parts of the city but they still could interact and communicate thus it created a bond among them.

Bajo ethnic often lived side by side with Bugis ethnic as in almost all settlement areas in the migrating area. The socio-cultural relationship was not only among Bajo ethnic, but also between migrant Bajo ethnic and migrant Bugis ethnic that historically and culturally come from the same area, Bone. According to Zacot (2008), Bugis ethnic and Bajo ethnic are brothers. Bugis ethnic becomes the big brother and Bajo ethnic is the little sister. Another source stated that the child of Bajo King was married to the child of Bugis King thus both ethnics were not allowed to fight. In addition, both ethnics were the right hand of the King of Bone. In the 18th century, the role of Bajo ethnic as the guard of Malacca Strait for Johor-Riau Sultanate was gradually replaced by Bugis ethnic (Jamil, 2010). It means there was a change in who's in charge. However, the defense unit maintained to accommodate Bajo ethnic. In this period, there existed a tight competition in Malacca Strait hegemony since it was the gate to Indonesia for the imperialist of Portuguese, the Dutch, and the British. Both Bajo ethnic and Bugis ethnic were against the presence of the imperialists since they were the threat for their existence in Indonesian sea hegemony.

One form of Bajo ethnic opposition to the Dutch was their unwillingness to pay taxes. The first time they paid a tax was a tax called *kasudia/kasuwiang* in 1916. The tax was collected by *Kapita* (one of positions in the social structure of Bajo ethnic). The *Kapita* then gave the collected tax to the King of Bone. The tax payment was conducted by all Bajo ethnics on Sulawesi Island (Zacot, 2008). This fact was an evidence of the emotional closeness of Bajo ethnic with Bugis ethnic. According to Su (2017), the Muslim ethnic of Guangzhou went beyond face to face interaction with floating ethnic with no fixed limitation in geography, race, ethnic, or national.

> During the government of the 29th King of Bone, Petta MatinroE di Topaccing, in 1860-1871 (Nabba, 2006), *Lolo Bajo* along with *Ponggawa Uwa Manilau* (the East *Ponggawa*), Uwa Raisa, went to Salabangka. They rode PutoAdu boat. Once they arrived at Salabangka, they gathered Bajo ethnic people that facilitated by *Ponggawa Pua Ujala* and *Ponggawa Uwa Raisa*. In addition, public figures and community members were also gathered to re-

mind them on their long custom of *Kasiwiang* to the King of Bone as a form of offering from *Lolo* of *Negeri BajoE* to the king (Anwar, 2000).

Once upon a time when Gallareng officials were ordered by East *Ponggawa* to ask for donation in their territory from village to village, they sat together according to tradition and made a deal with the *Ponggawa* along with the public figures regarding offerings that would be brought by Gellareng before the *Lolo* and then brought to the King of Bone.

> Upon the completion of the preparation, *Ponggawa, Gellareng, Kapita,* and *Sabennara* agreed to bring to Your Highenss Ade Mabbicara in Bone to be submitted to the King of Bone. It was the custom of Bajo ethnic and the greatness of *Lolo* in *Negeri BajoE* as well as the King of Bone. It was the form of *kasiwiang* that was brought to the King of Bone, two offerings belonged to *Lolo*, one offering belonged to Gellareng, whereas *Ponggawa* gave 50 real and 50 real offering was for *Lolo* that was brought to the King of Bone (Anwar, 2000).

Many Bajo ethnics spread in the coastal areas with characteristic of the existence of stilt houses on the water. They were born and live on the sea and they make a living as a fisherman. Up to now, many of them still use traditional tools to catch fishes, such as: fishing rod, *sero* (poles installed by the sea as a fence to hold and herd fishes so they will enter the caged site), and small size trawl. Although many of them currently live on land, their dependency on sea remains since many of them still work as fisherman. Bajo people are often considered as pirate and environmental destroyer, whereas they have wisdom in managing marine ecosystem. According to Alexander (2016), socio-cultural factorsin shaping individuals in Orkney and Shetland indicated that several students had greater intimacy compared to those children from the land.

Bajo ethnic was familiar with *iko-iko, nauya,* and *pantun* culture that were made as entertainment and media to convey history and its civilization. *Iko-iko* is an oral documentation process of Bajo ethnic history in form of stories using Malay language/literature-based vernacular language. The culture is sung during fishing on the sea and/or when they get together with the children and grandchildren at home or on the boat (Hafid, 2012).

The socio-culture media are in line with Nash's (2016) opinion that it is a narrative that connect humans from the interaction of local fishermen with their socio-cultural environment and media are needed that could connect their islands through social and ecological relations. They use socio-cultural media to remind themselves on who they are, what their ancestor is, and where they find their true identity.

Bajo ethnic had been forged in marine environment since their childhood thus they should play by the natural rules such as tidal, seasonal changing, and weather.

These conditions had impact on the growth of tenacious and discipline attitude to undergo their daily life activities. Other characters could be found in Bajo ethnic were religious values, social awareness, and the spirit of unity. Similar character values were found in Molihi dance among the communities on Wawonii Island (Hafod, 2018c).

Bajo ethnic is one of tribes in Indonesia that masters themarine issues in complex manner. They are skillful in traditional marine science from the making of small size boat known as *lelepe* and big size boat called *bidak*, knowing the symptom of tide, assessing the depth of the sea, sailing skill by blocking huge and fierce waves on the sea, to astrology that is inherited from generation to generation. It is understandable since Bajo ethnic, initially, lives and resides on the sea.

The research finding could be made as education materials rooted from Bajo culture, especially the obedience to norms as stated by Fahrutdinova (2016) that in this context, teachers and parents develop ethno-pedagogy in moral character building and in the development of mental and cultural love. Therefore, Arsaliey (2017) formalized ethno-pedagogic process into technology thus it is rational and objective.

Teaching materials for education not only create diligent human being but also they become noble person thus young generations have characters based on the noble values that could develop the community in various life aspects. There are three main components of learning tools that should be developed in local content, namely: (a) socio-cultural environment context analysis; (b) identification of local content; and (c) validation of local content conceptual in form of local wisdom content (Hafid, 2018b)

Innovation of tradition gives a platform to rearrange creative practices from various cultural assets. Creative practices are invested in island and rural ethnics in several levels that contribute to community resilience through cultural capital development in various ways (McHattie, et al., 2018).

The culture of the islanders contains innovation elements. Their next generations, however, are less creative. Consequently, the innovation element is underutilized as a medium to conduct the daily life activities. In turn, it impacts the slow development of the islanders' economic life dynamics compared to those on land.

Figure7. The settlements of settled Bajo tribe at the coastal areas and elementary school students who use a canoe boat as a transportation media every day to go to school located on other islands (Beroda,2019).

Figure 8. The Development of Tourism Object of Bokori Island, South East Sulawesi. It evicts 357 head of families of Bajo ethnic (Putri, 2018).

The Development Pattern of Bajo Ethnic Settlement in East Indonesia Island Areas

Bajo ethnic settlements, initially or before 1960s, were mostly on boat. Theydevelopeda base in a gulf during high wind season and in waters area which was then considered as their settlement. The surrounding land area was a place for clean water supply for drinking, cooking, and shower. Along with the increase in sailing and development of the capital city of the kingdom at the coastal areas, Bajo ethnic also adapted to the settlement model of the surrounding communities and develop their settlement at the coastal areas on the sea.

In the nomadic life atmosphere, development hardly reached them including access to formal education for the children and grandchildren. The condition caused Bajo ethnic generations were left behind in various life aspects, especially in economic, education, and political aspects. The phenomenon of socio-economic life of Bajo ethnic was often made as political propaganda instrument in every election of regent, governor, president, and parliament. In 1980s, the government of Indonesia started to develop settlements for Bajo ethnic at the coastal areas in form of stilt houses on the water. At the beginning, it received less attention from the ethnic; however, after several households who obeyed the government policy were succeeded in developing the social and economic life, other households were gradually followed the steps to develop permanent settlement on the sea. The social success of those who were settled was indicated by their children who could get education up to higher education level. Economic success, moreover, was indicated by some of them who could build groceries kiosk and become marketing agent for fisherman catching products, including provide fishing tools needed by Bajo ethnic fishermen.

Figure 9. Port of Nickel Exploration Result Shipping in Morowali Regency that Evicts Bajo Ethnic Settlement: https://www.youtube.com/watch?v=y-Cqgz4box8

Figure10. Expansion of Kendari Port on Bungku Toko Island that Evicts Bajo Ethnic Settlement (Surahmin, 2017).

In various places, Bajo Ethnic finally settled at the coastal area both by their own initiative or being moved by the government. However, their home was not far from the sea. They built new settlements in various areas in Indonesia. Coastal area as the residence of Bajo ethnic could be understood as a meeting point of various interests, government, corporations, or communities to utilize resources containing in the areas. Differences in perception and interest had triggered overlapping authorities and conflict of interest in the application of legislation for coastal area management. Bromley and Cernea (1989) stated that the ambiguity of coastal resources ownership and control has caused legal uncertainty in coastal area management. Bajo Ethnic considers the coastal resources as having no ownership thus anyone could access the existing potentials.

Along with time and development progress in coastal areas there was a tendency that Bajo ethnic settlement areas were made as port or used for urban expansion. The expansion of port construction of Kendari City had pushed Bajo ethnic settlement to move about three times. Similar thing was also occurred in the expansion of BajoE port in Bone Regency. In addition, the development of marine tourism, such as Bokori Island marine tourism object in South East Sulawesi, had forced 357 head of families of Bajo ethnic to be relocated to the coastal area of south eastern Sulawesi Island. In this context, marginalization occurred towards Bajo ethnic.

According to Ou and Ma (2017) similar phenomenon also occurred during the transformation of Sanya City into International Island tourism destination by relocating Sanya fishing port and cleaning the settlements of local people who traditionally lived on the boat and had been marginalized for a long time. Naturally and socially, their resources were decreasing thus the municipal government of Sanya should overcame the loss of their home and livelihood since they were forced into the suburban areas. As a consequence, port relocation brought economic hardship and less practicality in making a living from fishery field.

Marginalization of Bajo ethnic life had forced the government of Indonesia and some local governments in East Indonesia to allocate specific budget to improve the standard of living of Bajo ethnic fisherman community. The improvement was in form of, among others, livable house construction, road construction above the sea that connects Bajo ethnic settlement areas. A case in Salabangka Islands indicated road and bridge construction by the government that connects several islands that are the concentration areas of Bajo ethnic settlements.

On the other side, the development of mining industry since 2000s is blooming in East Indonesia, such as: mine exploration and the construction of

nickel processing factory in Pomalaa, South Konawe, Konawe, North Konawe, and Labengki Islands (South East Sulawesi), Morowali and Salabangka Islands (Central Sulawesi). These activities caused relocation of Bajo ethnic settlement. In addition, Bajo ethnicalso suffered losses due to waters environment pollution thus marine products cultivation areas and catching operation have shifted further to the deep waters (Irawati, 2018). Consequently, Bajo ethnic had to incur more money, power, and time to earn a living in the sea.

Closure

The research results indicated that the distribution process of Bajo ethnic through sailing from BajoE-Bone to islands areas of East Indonesia was related to maritime cultural factor and safety factor. Maritime cultural factor is a sailing and fishing tradition that moves in accordance with fishing business that influenced by season and the finding of sea areas containing a lot of marine products. Security factor caused by Bajo ethnic settlement at the coastal area of Bone Gulf became a battlefield during Bone War against the Dutch that occurred for three times thus forcing some of Bajo ethnic to leave their hometown in Bajoe to several safe islands and coastal areas that had marine products potentials.Initially they only conducted *pongka* and *lama* (temporary settlement) sailing but they chose to stay since there was safety guarantee, economic potential, and good social relations with the locals.

Island and coastal areas that became the distribution area of Bajo ethnic in East Indonesia Islands consisted of several provinces, South East Sulawesi, Central Sulawesi, North Sulawesi, Gorontalo, West Nusa Tenggara, East Nusa Tenggara, Maluku, North Maluku, West Papua, and Papua.

There was a relationship between the migrating Bajo ethnic and Bajo ethnic who settled in the coastal areas of Bone Gulf. Bajo ethnic who had been living at the west coast of Bone Gulf since the beginning had formed social political structure. Political structure uniting the Bajo ethnic was in form of *Lolo Bajo* who led the ethnic as a King and assisted by: *Ponggawa, Gellareng, Bonto, Kapita,* and *Sabennara*. The positions were democratically selected both during the settlement that centered at BajoE or after the distribution of their settlement in various places on the beach and islands in East Indonesia. The election of *Lolo* involved all settlement groups of Bajo people in East Indonesia. The elected official did not have to reside in BajoE but also from outside BajoE areas, for example Bonerete and Kendari who held the position. Economic relations was in form of marine product marketing interweave from Bajo ethnic who migrated in East Indonesia Islands to Central Indonesia centered in Makassar. Bajo ethnic settlers on the islands in East Indonesia had built socio-political, economic, socio-cultural relations with Bajo ethnic in BajoE. They also maintained socio-cultural relations with Bone Kingdom, for example by taxpaying and *kasuwiang* offerings.

Bajo Ethnic settlement development pattern in East Indonesia Islands was

started with nomadic life on the boat. They built a base on a gulf during high wind season and the waters area that were then considered as their settlement. Along with the increasing sailing and development of the kingdom's capital city in the coastal area, Bajo ethnic adapted to the settlement model of the surrounding community and built their settlement in the coastal area above the sea. In 1980s, the government of Indonesia started to build special settlement for Bajo ethnic at the coastal area. In further development, however, there was marginalization process occurred in the settlement in which the settlement areas were converted into port development land, city expansion, and marine tourism development. Relocation process often occurred that was not in line with Bajo people expectation since it far from the city center, the cultivation waters and marine products catching areas. The consequence, waters environment pollution occurred. Finally, Bajo ethnic was forced to incur more money, time, and power compared to the previous in conducting their livelihood activities on the sea. The condition gave birth of structural impoverishment process to Bajo ethnic.

REFERENCES

Alexander, R. (2016). Migration, Education and Employment: Socio-cultural Factors in Shaping Individual Decisions and Economic Outcomes in Orkney and Shetland. *Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 1, 2016, pp. 177-192.

Anwar.(2000). *LontarakAssalenaBajo (TransliterasidanTerjemahan)*. Jakarta: Program PenggalakanKajianSumber-sumberTertulis Nusantara, DitjenDiktiDepdiknas.

Arsaliev, S. (2017).Ethnopedagogical Technologies: Best Approaches and Practices. *Recent Patents onComputer Science, 10*(4), (P. 173-184).https://doi.org/10.2174/2213275908666151008212858.

As, M.A. (2008).*Luwu: DimenasiSejarah, Budaya, danKepercayaan.* Makassar: PustakaRefleksi.

Beroda,F. (2019). MengungkapTeka-tekiSejarahSukuBajo.https://www.google.com/search?q= gambar+anak+suku+bajo+di+laut&safe=strict&client=firefox-b&tbm=isch&source=iu&ictx: 8 April 2018.

Bromley, D.W., and M.M. Cernea. (1989). *The Management of Common Proverty Natural Resources: Some Conceptual and Operational Fallacies.*World Bank Discussion Papers (57). Washington, D.C: The World Bank

Chou, C., (2003). *Indonesian Sea Nomads*. London: IIAS-RoutledgeCurzon.

Dick-Read, R. (2008).*PenjelajahanBahari (PengaruhPeradaban Nusantara di Afrika).*Bandun: PT MizanPustaka.

Fahrutdinova, G. Z. (2016). Ethno-Pedagogical Factor of PolyculturalTraining. *International Journal ofEnvironmental& Science Education, 2016, 11*(6), (P. 1185-1193).

*Farissa.I. (2017).*KampungBajo, SukuBajakLautPengarungLautan Nusantara. https://www.kompasiana.com/ikhwanulparis/58bad0e823b0bd4012cb5a97/kampung-bajo-suku-bajak-laut-pengarung-lautan-nusantara#. : 4 Maret 2017.

Hafid, A, et all. (2015). An Analysis of *Kalosara* Function asEthnopedagogicMedia in Nation Character-Building in South East Sulawesi.*International Research Journal of Emerging Trends in Multidisciplinary.* Volume 1, Issue 9 November 2015. (P.1-13).

Hafid, A. (2018a). TigaZamanEtnisBajoMenguasaiPerairanNusantara(SejakKerajaanSriwijaya, Majaphit, sampaiRepublik Indonesia dan Dari SelatMalakasampai Mindanao). MakalahDisajikanpada*Seminar NasionalSejarah III* yang diselenggarakan FKIP UniversitasSriwijayapadatanggal 28 Oktober 2017 di Palembang.

Hafid, A,et all. (2018b). *Kalosara*Revitalization as an Ethno-Pedagogical Media in theDevelopment of Character of Junior High School Students.*International Education Studies;* Vol. 11, No. 1; 2018. (P. 172-183).

Hafid, A, et all. (2018c). Study on the Character Values of Molihi Dance in Wawonii Ethnic. *International Journal of Multidisciplinary Research and Development.*Volume 5 Issue 8; August 2018. (P. 91-95).

Hafid, A. (2003). *ManajemenPemberdayaanPerempuan: StudipadaKeluargaNelayanEtnisBajo.* Bandung: Alfabeta.

Hafid, A. (2012). “The Role of *Iko-Iko*Folktale in Malay Literature in Bajonese Community Preservation”.MakalahDisajikanpada*Seminar InternasionalTradisiLisan Nusantara di Tanjung Pinang* Tanggal 23-27 Mei 2012.

Hamid, A. R. (2015). *SejarahMaritim Indonesia.* Yogyakarta: Ombak.

Hananto,A. (2015). Surga Kecil Orang Bajau di Kalimantan.https://www.goodnewsfromindonesia. id/2015/06/12/surga-kecil-orang-badau-di-kalimantan. 2 Februari 2019.

Heo, Nam-Chun. dan Lee, Hyun-jeung. (2018). Sea deity beliefs of the Kuroshio oceanic cultural sphere: maritime traditions and cultural interaction among Jeju Island, Zhoushan Archipelago, and the Ryukyu Islands.*Island Studies Journal, 13(1), pp. 171-184*171. https://doi.org/10.24043/isj.55.

Illous, C dan Grange, P. (2013).*KepulauanKangean: PenelitianTerapanuntukPembangunan.*Jakarta: KepustakaanPopulerGramediabekerjasamadenganEcoleF

rancaised'Extreme-Orient (EFEO) Universite de La Rochelle.

Irawati.,et all. (2018). The Mystery of Ecological and Socio-Cultural Degradation of Bajo Community (A Study of Nickel Mining Ekspansion in Pomalaa Sub-District, Kolaka Regency. *Journal of Humanities and Social Science*.Vol. 23 Issue; 10.Oktober 2018. (P. 36-45).

Jamil, O.K. Nizami. (2010). *SejarahKerajaanSiak.*Siak Sri Indrapura: LembagaWarisanBudayaMelayu Riau.

Kazufumi, N. (2013). *JalanTikus on the Sea:Persisting Maritime Frontiers and Multi-layeredNetworksinWallacea*. Kyoto. Bahanpresentasiseminar.

Kern, R.A. (1993). *I La Galigo.* Yogyakarta: GadjahMada University Press.

Nabba, A. P. P. (2006). *SejarahKerajaan Tanah Bone.*Sungguminasa-Gowa: Yayasan Al-Muallim.

Nash, J. (2016). An Island, Some Fishers, and a few Placenames: a Research Note. *Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 2, 2016, pp. 431-436.

Neilson, A. L and Marcos, R. S. (2016).Civil Participation Between Private and Public Spheres: The Island Sphere andFishing Communities in the Azores Archipelago.*Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 2, 2016, pp. 585-600.

Pelras, C. (2006). *ManusiaBugis.* Jakarta: Nalardan Forum Jakarta-Paris EFEO.

Prince, S. (2018). Science and Culture in the Kerguelen Islands: a Relational Approach to the Spatial Formation of a Subantarctic Archipelago. *Island Studies Journal, 13(2), 2018, 129-144* .https://doi.org/10.24043/isj.63

Putri, N. N. (2018). "Butuh Investor, PulauBokoriPerluPengembangan agar LebihCantik".*DetikNews.*Senin 19 November 2018.Senin 19 November 2018.

Soesangobeng, H., (1977). *PerkampunganBajo di Bajoe*. Ujung Pandang: LaporanPenelitian PLPIIS.

Sopher, D.E., (1965). *The Sea Nomads: a StudyBased on the Literature of theMaritimeBoat People of South East Asia*. Singapore: National Museum ofSingapore.

Surahmin.(2017). DishubSultraKembangkanKawasanKomersil di Bungkutoko. Risdawati.(2013) KepulauanSalabangka Sulawesi Tengah.https://risdawatiumk.wordpress.com/ 2013/11/12/manajemen-mutu-terpadu/. 31 Oktober 201

Su, P. (2017). The floating community of Muslims in the island city ofGuangzhou. *Island Studies Journal, 12(2), 2017, pp. 83-96.*https://doi.org/10.24043/isj.18.

Suryanegara. E, et all. (2015). PerubahanSosialPadaKehidupanSukuBajo:StudiKasus Di KepulauanWakatobi, Sulawesi Tenggara.

Tahara, T. (2011).“PolitikIdentitas Orang Bajo.Dalam Yuga Surya (Ed) *JagadBahari Nusantara: TelaahDinamikaPranataSosialterhadapKearifan LokalMasyarakatPantaiMelestarikanBudayaBaharidalam Pembangunan KebudayaandanPariwisata.* Jakarta: KementerianKebudyaandanPariwisata.

Wikipedia.(2019). *SukuBajau*.https://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Bajau. 2 Februari 2019.

Zacot, F-R. (2008). *Orang Bajo: SukuPengembaraLaut*. Jakarta: KepustakaanPopulerGramedia-Forum Jakarta-Paris.

KAJIAN NASKAH LONTARAK PERSEBARAN PEMUKIMAN ETNIS BAJO DI PESISIR PANTAI DAN PULAU-PULAU WILAYAH INDONESIA TIMUR

Anwar Hafid [1]
Department *of History Education,* Faculty of Teacher Training and Education, University of Halu Oleo, Kendari 93232, Indonesia Ph.: +6285241529993
e-mail. anwarhapide61@gmail.com.

Abstrak

Persebaran Etnis Bajo ke Kepulauan Indonesia Timur berdasarkan lontarak asal-usul persebaran Etnis Bajo, disebabkan dua faktor. *Pertama,* faktor budaya bahari adalah tradisi berlayar yang bergerak sesuai usaha penangkapan ikan pada wilayah yang mengandung banyak hasil laut. *Kedua,* faktor keamanan disebabkan pemukiman mereka di Bajoe, menjadi medan peperangan saat Perang Bone melawan Belanda, sehingga sebagian meninggalkan Bajoe menuju ke pulau-pulau yang aman dengan memiliki potensi hasil laut. Wilayah persebaran Etnis Bajo di Indonesia Timur terdapat di Pesisir Pantai Timur Pulau Sulawesi, Kepulauan Nusa Tengara, Kepulauan Maluku, dan Papua. Relasi antara Etnis Bajo yang menetap di Bajoe dengan Bajo perantauan tetap terjalin dalam bidang politik, ekonomi, dan sosial budaya termasuk dengan Kerajaan Bone. Pemukiman Etnis Bajo di Kepulauan Indonesia Timur berawal hidup nomaden bermukim di atas perahu, diikuti menetap di pesisir pantai. Tahun 1980-an pemerintah Indonesia membangun perumahan untuk Etnis Bajo di pesisir pantai, akan tetapi kemudian pemukiman mereka dijadikan lahan pengembangan pelabuhan, perluasan kota, dan pengembangan pariwisata bahari. Kondisi ini melahirkan proses marginalisasi dan pemiskinan secara struktural.

Kata Kunci: Pembangunan, pemukiman, Etnis Bajo, pelayaran, pesisir pantai, pulau, dan Indonesia Timur

Pendahuluan

Etnis Bajo sejak beberapa abad lalu sudah ditemukan di pesisir pantai pulau-pulau yang ada di Laut Cina Selatan, Pesisir Pantai Selat Malaka, Brunai Darussalam, Malaysia Timur, Filipina, dan Indonesia. Persebaran *Etnis Bajo di Indonesia umunya terdapat di Pesisir Pantai dan Pulau-pulau Indonesia Timur*.

Hafid, Anwar. (2022). Kajian Naskah Lontarak Persebaran Pemukiman Etnis Bajo di Pesisir Pantai dan Pulau-pulau Wilayah Indonesia Timur. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Etnis Bajo telah tersebar menempati pesisir pantai di Indonesia Timur sejak abad XIX.

Etnis Bajo memiliki nama yang bermacam-macam di antaranya Suku Laut, Orang Laut, Sama, Bajau, Orang Selat, Orang Lanun, Orang Sampan, Pengembara Laut*, Rakyat Laut, Pemburu dan Pengumpul Hasil Laut* (Sopher, 1977; Chou, 2003). Etnis Bajo memegang peranan penting dalam mendukung kejayaan Kerajaan Sriwijaya, Kesultanan Malaka dan Kesultanan Johor. Mereka menjaga selat-selat, mengusir bajak laut, memandu para pedagang ke pelabuhan kerajaan-kerajaan tersebut, dan mempertahankan hegemoni mereka di laut.

Saat ini mereka umumnya bekerja sebagai nelayan dan dijuluki sebagai "kelana laut". Mereka hidup berpindah-pindah tempat dengan menggunakan perahu yang sekaligus berfungsi sebagai rumah tinggalnya. Pada zaman Sriwijaya mereka berperan sebagai pendukung imperium tersebut. Melalui klaim sebagai keturunan raja-raja Sriwijaya, maka Sultan Malaka berhasil mendapatkan dukungan Suku Laut. Sewaktu Kerajaan Malaka jatuh ke tangan Portugis, mereka meneruskan kesetiaannya kepada keturunan Sultan Malaka yang kemudian mendirikan Kesultanan Johor (Hafid, 2018a).

Gambar 1. Persebaran Pemukiman Suku Bajo di Asia Tenggara (Suryanegara. E, et all. 2015)

Sejumlah penelitian yang dilakukan terhadap Etnis Bajo yang ada di pesisir pantai Indonesia, diketahui mereka umumnya memiliki bahasa yang sama yaitu Bahasa Bajo. Bahasa Bajo memiliki kemiripan dengan Bahasa Melayu (Pelras, 2006). Bahasa yang digunakan pun saling dipahami antar Etnis Bajo yang ada di pesisir pulau Sumatera, Kalimantan Utara (Brunai dan Malaysia), Sulawesi, Bali, Nusa Tenggara, Maluku, pesisir Papua, dan Philipina Selatan. Sejumlah kata yang digunakan oleh Etnis Bajo di Indonesia memiliki persamaan dengan Bahasa yang digunakan oleh sejumlah etnis di Indonesia, termasuk Bahasa Melayu.

Tulisan ini mengacu pada Kajian Naskah Lontara (Buku Tradisional beraksara

dan berbahasa Etnis Bugis-Makasar yang berada di Pulau Sulawesi Bagian Selatan) yang membicarakan asal-usul persebaran Enis Bajo di Kepulauan Indonesia Timur (Anwar, 2000). Sekarang ini hampir semua wilayah kabupaten/kota di Kepulauan Indonesia Timur yang memiliki wilayah pesisir pantai dan pulau ditemukan pemukiman Etnis Bajo dengan mata pencaharian sebagai nelayan tradisional. Di Sulawesi Selatan, pemukiman Etnis Bajo dapat ditemukan di Kelurahan Bajoe, Kabupaten Bone dan Kepulauan Bonerate. Etnis Bajo di Bajoe ini tinggal di kawasan sepanjang pesisir Teluk Bone sejak tahun 1667. Di Sulawesi Tengah, Etnis Bajo mendiami di Kepulauan Togian, Tojo Una-Una, Kepulauan Banggai, pesisir Kabupaten Toli-Toli, Parigi Moutong, Poso, Kepulauan Salabangka, dan Kepulauan Menui**.** Di Gorontalo, Etnis Bajo bermukim di sepanjang pesisir Teluk Tomini, Kabupaten Pahuwato dan Kabupaten Bualemo. Di Sulawesi Tenggara, Etnis Bajo ada di pesisir Konawe, Kolaka, Pulau Muna, Pulau Kabaena, Pulau Buton, dan Kepulauan Wakatobi. Di luar Sulawesi, Etnis Bajo bisa ditemukan di Pulau Bali, Kepulaun Nusa Tenggara Timur, Kepulaun Nusa Tenggara Barat, di Kepulauan Kangean Madura. Etnis Bajo di manapun berada hidup berdampingan dengan Etnis lain, meskpun mereka membangun pemukiman berdasarkan etnisnya (Illous dan Grange, 2013).

Pernyataan tersebut sejalan dengan saran Neilson and Marcos (2016) agar pulau menawarkan pemahaman tentang interaksi sosial manusia yang mungkin tidak dimiliki oleh daratan. Ini panggilan untuk merefleksikan pemahaman kita tentang partisipasi dalam mengatur commons laut, dan melihat lebih dekat penduduk pulau dalam tradisi mereka.

Berdasarkan pemikiran tersebut, maka tujuan penelitian adalah untuk: (1) mendeskripsikan proses pelayaran Etnis Bajo dari Bone ke wilayah Kepulauan Indonesia Timur, (2) mendeskripsikan wilayah pulau dan pesisir pantai persebaran Etnis Bajo di wilayah Kepulauan Indonesia Timur, (3) mendeskripsikan relasi antara Etnis Bajo yang menetap di Pesisir Pantai Barat Teluk Bone dengan Etnis Bajo Perantauan, dan (4) meneskripsikan pola pembangunan pemukiman Etnis Bajo di wilayah pesisir Kepulauan Indonesia Timur.

Proses Pelayaran Etnis Bajo dari Bajoe ke Wilayah Kepulauan Indonesia Timur

Gelombang pertama Etnis Bajo ketika meninggalkan Selat Malaka sekitar abad X, jauh sebelum penguasaan Potugis terhadap Kerajaan Malaka pada tahun 1511. Etnis Bajo dalam kelompok kecil mengembara ke timur dan sampai di Pulau Sulawesi pada suatu tempat di pesisir Pantai Teluk Bone bernama Ussu (Kern, 1993, AS, 2008).

Suatu ketika Pohon Walenreng (pohon raksasa) ditebang untuk dijadikan perahu Sawerigading. Peristiwa ini menyebabkan terjadinya banjir besar, sehingga banyak yang hanyut ke laut termasuk anak kandungnya Ipapu bernama Ilolo.

Kepergian Ilolo, menyebabkan Ipapu melakukan pengembaraan mencari anaknya. Suatu ketika ia sampai di Gowa dan menemui Raja Gowa, setelah melalui pembicaraan dengan Raja bersama permaisuri, akhirnya diketahui bahwa anak Ipapu yang dicari ternyata sudah menjadi permaisuri Raja Gowa. Peristiwa ini menyebabkan Etnis Bajo dari Ussu banyak yang berpindah bermukim di wilayah Kerjaan Gowa (Anwar, 2000).

Selanjutnya pada abad XVI sebagian dari mereka menyusul bermigrasi ke Gowa dan menetap di perairan sekitar pulau-pulau dekat Makassar dengan mata pencaharian sebagai nelayan. Ketika perang Gowa melawan Belanda yang menjadikan wilayah pemukiman dan tempat mencari nafkah Etnis Bajo di Pulau-pulau perairan Kerjaan Gowa sebagai medan peperangan. Etnis Bajo menjadi gusar, karena ketenteramannya kembali terganggu, tetapi akibat kekalahan Kerajaan Gowa dan Arung Palakka sekutu Belanda sebagai pemenang perang, kemudian kembali di Bone manjadi raja pada tahun 1667, maka para Etnis Bajo yang dipimpin oleh Lolo Bajo ikut ke Bone dan diberi hak untuk bermukim di pesisir pantai Kerjaan Bone pada wilayah yang kemudian disebut BajoE. Pemukiman Etnis Bajo di Wilayah Kerajaan Bone membuat mereka manata kehidupan politik *(ada jabatan: Lolo Bajo, Ponggawa, Gellareng, Bonto, Kapita, dan Sabennara)*, ekonomi (nelayan), dan sosial budaya (bahasa dan adat-istadat tersendiri yang berbeda dengan etnis Bugis) dalam wilayah Kerajaan Bone (Anwar, 2000).

Studi Soesangobeng (1977) di Bajoe Sulawesi Selatan menunjukkan bahwa hunian etnis Bajo pada awalnya berada di atas *bidok* (perahu) sampai tahun 1930-an. Kemudian pada awal tahun 1935, mereka mulai membangun *kampoh* (tempat tinggal tetap). Selanjutnya mereka membangun *babaroh* di pantai pasang surut. *Babaroh* merupakan tempat tinggal sementara dari etnis Bajo untuk beristirahat dan mengolah hasil laut. Semua material konstruksi bangunan berasal dari lingkungan sekitar, seperti kayu bakau sangai tiang penyanggah, rumbia untuk penutup atap, dan bambu sebagai lantai dan dinding.

Persebaran Etnis Bajo dari Bone ke wilayah Kepulauan Indonesia Timur disebabkan dua faktor, yaitu: faktor budaya bahari dan faktor keamanan. *Pertama, faktor budaya bahari* adalah tradisi tinggal bermukim di perahu, berlayar dan menangkap ikan bagi Etnis Bajo, sehingga ia selalu bergerak seirama dengan pergerakan usaha penangkapan ikan yang dipengaruhi oleh musim dan penemuan wilayah laut yang mengandung banyak potensi laut berupa ikan, dan hasil laut lainnya. Etnis Bajo melakukan pelayaran dalam tiga jenis, yaitu: *Palilibu* (pelayaran sehari mencari hasil laut pergi-pulang), *pungka* (pelayaran mencari hasil laut selama seminggu kemudian kembali), dan *lama* (pelayaran mencari hasil laut selama tiga bulan baru kembali).

Gambar 2. Perahu Tradisional Suku Bajo yang Berfungsi sebagai Rumah Tinggal Sekeluarga (Wikipedia. 2019. https:// id.wikipedia.org/ wiki/Suku_Bajau)

Gambar 3. Perahu Tradisional Suku Bajo yang telah Dimodifikasi Berfungsi sebagai Rumah Tinggal Sementara juga sebagai Alat Transportasi Antar Pulau (Farissa, 2017).

Benarlah lirik lagu yang populer di kalangan masyarakat Bajo *"Nenek moyangku seorang pelaut"* (Hafid, 2018a). Etnis Bajo yang sejak dahulu dikenal sebagai pengembara laut merupakan suatu kekuatan handal Angkatan Laut Sriwijaya (Dick-Read, 2005; Hamid, 2015).

Masyarakat Bajo dalam proses persebarannya, memegang peranan penting dalam 4 hal, yaitu: (1) Penyebaran Bahasa Melayu/Indonesia terhadap segenap etnik di Indonesia. (2) penyebaran Agama Islam ke berbagai wilayah persebarannya, (3) Etnis Bajo juga berjasa dalam penyebaran tanaman sagu yang terbukti hanya dijumpai di wilayah-wilayah pesisir sekitar pemukiman masyarakat Bajo di wilayah Asia Tenggara dan Pasifik, yang sebagian Etnis Bajo menjadikan sagu sebagai makanan pokoknya, dan (4) Pensuplai protein hasil laut di berbagai wilayah Indonesia, dan menjadi bahan komoditi ekspor unggulan Indonesia berupa berbagai jenis ikan, teripang, rumput laut, dan mutiara (Hafid, 2018a).

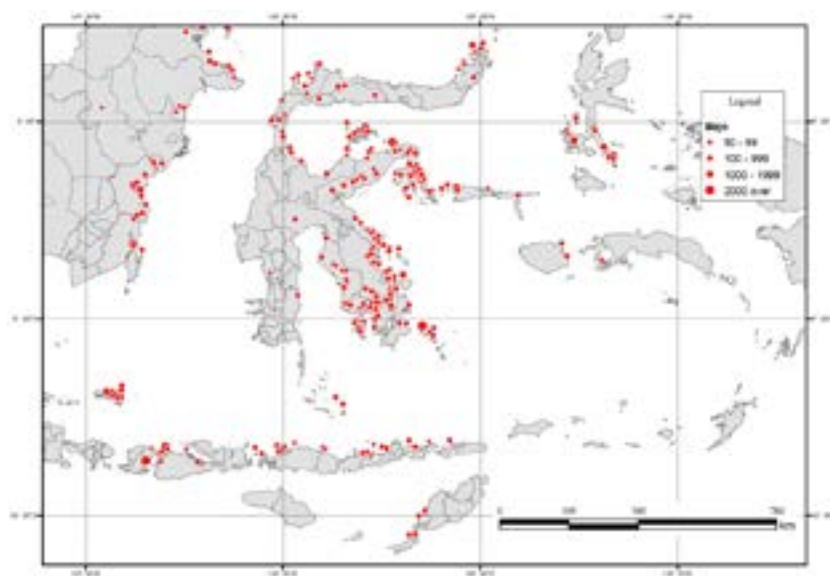
Kedua, faktor keamanan, disebabkan wilayah pemukiman Etnis Bajo di Pesisir Pantai Teluk Bone, menjadi medan peperangan saat Perang Bone melawan Belanda yang terjadi selama 3 kali (tahun 1824/1825, 1859, dan 1905). Setiap peperangan ini pusat pertahanan Kerajaan Bone di Bajoe (terletak pesisir pantai) dan merupakan pusat pemukiman Etnis Bajo, sehingga pemerintah Kerajaan Bone selalu menempatkan Etnis Bajo sebagai pasukan terdepan melawan Belanda (Anwar, 2000, Nabba, 2006).

Kondisi konflik yang dialami Etnis Bajo di Daerah Bone tersebut, memicu mereka melakukan migrasi ke berbagai pulau di Indonesia Timur. Gejala ini juga diungkapkan oleh Heo dan Lee (2018) menyatakan bahwa hubungan politik historis di Jeju, seperti konflik, negosiasi, penaklukan, dan penyerahan, membentuk dan melengkapi tradisi maritim. Pada mulanya Etnis Bajo hanya melakukan pelayaran penangkapan ikan *lama* (bermukim sementara), tetapi kemudian memilih tinggal menetap, karena adanya jaminan keamanan, potensi ekonomi, dan hubungan sosial dengan masyarakat setempat berjalan dengan baik.

Wilayah Persebaran Etnis Bajo di Kepulauan Indonesia Timur

Etnis Bajo hidup tenteram di wilayah Bajoe, mereka melakukan aktivitas

hidupnya dan merantau ke berbagai pulau dan perairan untuk mencari hasil laut. Dari hasil perantauan itu, tidak sedikit di antara mereka memindahkan pemukiman ke berbagai wilayah sekitar pencarian hasil laut.

Daerah-daerah penyebaran mereka di antaranya dilakukan oleh Pua Kabeta ke Pulau Kalau Toa, Manggarai, dan Bima. Daerah lain yang menjadi tujuan migrasi Etnis Bajo ialah Pulau Kabaena, Mekongga, Kepulauan Tiworo, Kendari, Pulau Wawonii, Pulau Menui, Pulau Buton, Kepulauan Wakatobi, Kepulauan Salabangka, Pulau Banggai, Bali, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku, Maluku Utara, dan Papua (Anwar, 2000).

Gambar 4. Persebaran Pemukiman Suku Bajo di Indonesia Timur Tahun 2000 (Kazufumi, 2013)

Etnis Bajo hidup berkelompok dan tersebar di Kepulauan Sulu, Mindanao, Kalimantan Utara (Brunai dan Malaysia), Kalimantan Timur (Indonesia), maupun di seluruh kawasan Indonesia Timur, khususnya di Sulawesi, Maluku, dan Nusa Tenggara (Pelras, 2006). Keberadaan Etnis Bajo sebagai pelaut ulung yang hidup matinya berada di atas lautan. Bahkan perkampungan merekapun dibangun menjorok ke arah laut, tempat mereka mencari penghidupan. Laut bagi mereka adalah satu-satunya tempat yang dapat diandalkan untuk mempertahankan hidupnya.

Persebaran etnis Bajo juga dijumpai di Pulau Bali seperti di wilayah Singaraja dan Denpasar atau kawasan pantai membaur dengan masyarakat Bali dan Bugis. Di Lombok Nusa Tenggara Barat Etnis Bajo ditemukan di Kecamatan Labuhan Haji, Lombok Timur, Pulau Sumbawa, Pulau Moyo.

Persebaran etnis Bajo di Nusa Tenggara Timur terdapat di Pulau Flores (di sini ada Kota Labuan Bajo). Selain itu, terdapat di Lembata, Pulau Adonara, Pulau Solor, Pulau Alor, Pulau Timor, Pulau Parumaa, Pulau Komodo, dan Pulau Rinca.

Sedangkan di Gorontalo Etnis Bajo ditemukan Sepanjang pesisir Teluk Tomini, terpusat di wilayah Kabupaten Boalemo dan Gorontalo. Di Sulawesi Tengah, terdapat di Kepulauan Togian, Tojo Una-Una, Kepulauan Banggai, pesisir Kabupaten Toli-Toli, Parigi Moutong, Poso, Kepulauan Salabangka, dan Kepulauan Menui. Di Sulawesi Tenggara, terdapat di Pesisir Konawe Selatan (terdapat Pelabuhan Labuan Bajo), Konawe Utara (terdapat Kampung Lemo Bajo), Kolaka, Kota Kendari (terdapat Kampung Langi Bajo), Pulau Muna, Pulau Kabaena, Kepulauan Tiworo, Pulau Buton, Pulau Wawonii, dan Kepulauan Wakatobi.

Etnis Bajo di Nusa Tenggara Timur, meskipun telah ratusan tahun tinggal bersama penduduk lokal yang beragama Katolik atau Kristen, tetapi Etnis Bajo tetap taat menganut Agama Islam. Hal ini sejalan dengan pandangan Heo dan Lee (2018) bahwa sistem agama perlahan berubah seiring waktu, namun penduduk pulau mempertahankan rasa identitas yang berasal dari lautan. Masyarakat Bajo memegang prinsip kearifan lokal dalam menjaga kekayaan laut dalam ungkapan: *laut nafasku/laut hidupku/laut cintaku/akulah Etnis Bajo/sukma laut/sajadahku laut biru*. Melalui kearifannya sebagai masyarakat bahari, mereka mampu menyesuaikan diri dengan ganasnya kehidupan di laut.

Walaupun Etnis Bajo tersebar di beberapa pulau, tapi hampir tidak terdapat perbedaan dengan Etnis Bajo di daerah lain, Mereka hidup berkelompok dalam satu etnisnya dan menempati wilayah yang sedikit terpisah dengan etnis lain. Dalam konteks ini termasuk di Wakatobi sebagai salah satu populasi terbesar suku Bajo yang telah menetap di Indonesia Timur, dengan populasi penduduk di atas 10.000 jiwa (Kazufumi, 2013). Etnis Bajo tidak dapat dipisahkan dari laut, karena sejak dahulu kala, mereka bisa menangkap ikan dan berbagai jenis hasil laut di mana pun tanpa larangan. Persebaran Etnis Bajo dari Bajoe-Bone ke Kepualuan Indonesia Timur diungkapkan berikut.

Saat Fatimam Banri menjadi raja di Kerajaan Bone tahun 1895, ia mengutus suaminya bernama Petta Palakka, pergi menyusuri Etnis Bajo di perantauan Indonesia Timur, kampung demi kampung sampai tiba di Togiang, Banggai, dan Kendari. Setelah melalui musyawarah dengan para tokoh Etnis Bajo di beberapa tempat tersebut, maka selanjutnya, berdatanganlah Tokoh Etnis Bajo ke Kerajaan Bone, untuk memperbarui perjanjian dengan Raja Bone sebelumnya bernama Petta Matinroe ri Rompegading dengan Wawo sebagai Lolo yang berkuasa di Bajoe (Anwar, 2000).

Pada periode ini Etnis Bajo dari berbagai tempat di Indonesia Timur masih menyandarkan kehidupan sosial budaya dan politiknya kepada Kerajaan Bone. Pemilihan Bone, karena selain sebagai pusat persebaran, juga Kerajaan Bone sampai tahun 1945 dn setelah Indonesia Merdeka, merupakan salah satu kekuatan politik yang penting, terbukti pusat perjuangan rakyat di Sulawesi menjelang bahkan sampai dengan Indonesia merdeka dari Penjajahan Belanda.

Gambar 5. Jembatan Kayu Menghubungkan antar Pulau Pemukiman Etnis Bajo di Kepulauan Salabangka Sulawesi Tengah. https://risdawatiumk.wordpress.com/2013/11/12/manajemen-mutu-terpadu/ (Risdawati, 2013)

Gambar 6. Jembatan Kayu dibanguan diantara Pemukiman Etnis Bajo di Pulau Wawonii Sulawesi Tenggara (Dokumen Penulis, 23 Maret 2017).

Relasi antara Etnis Bajo yang Menetap di Bajoe dengan Etnis Bajo Perantauan

Relasi Perantau Bajo dari berbagai daerah di Pulau-pulau Indonesia Timur, tetap terjalin komunikasi baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun bidang sosial budaya. Semua pemukim di luar Bajoe yang ada di Indonesia Timur selama memunuhi syarat memiliki peluang untuk dipilih menjadi Lolo Bajo (Raja Bajo yang, berkedudukan di BajoE Bone). Misalnya: dari Bonerate (Kepulauan Selayar) ada Toappa yang pernah dipilih menjadi lolo di Negeri Bajoe, kemudian dari Kendari ada Topalettei, dipilih menjadi lolo di Negeri Bajoe (Anwar, 2000).

Kriteria untuk bisa diangkat menjadi Lolo di Bajoe adalah orang yang memiliki kemampuan harta, kemampuan bekerja, kemampuan jasmani, dan kemampuan berbicara. Pengangkatan Lolo dilakukan melalui musyawarah dengan para tokoh masyarakat, kemudian mendapat persetujuan dari anggota masyarakat Bajo yang bermukim di Indonesia Timur. Berikut dialog antara Topalettei sebagai calon Lolo dari Kendari (sebelum dilantik menjadi Lolo) dengan anggota masyarakat. *Topalettei, bertanya*: apakah benar telah ada kesepakatan para tokoh dan orang banyak, memberi amanah kepada saya di Negeri Bajoe. *Berkata orang banyak*: kami telah bersatu semua (Anwar, 2000).

Setelah dialog tersebut, maka dilantiklah pejabat Lolo dari Kendari yang telah disepakati Orang Bajo yang ada di Indonesia Timur bersama keluarganya. Diberikanlah cap Lolo Bajo, karena diharapkan dapat dijadikan pegangan kepada pengikutnya dalam tradisi Etnis Bajo untuk berhubungan dengan Kerajaan Bone, karena tidak ada yang bisa memerintah Etnis Bajo selain Raja Bone. Berikut Pernyataan Sumpah Setia Lolo Bajo kepada Raja Bone:

Kata Lolo Bajo: Nanti hitam bulunya burung bangau putih, baru kami tidak kerjakan rasa hormat kami kepada Tuan Raja Bone, sebab sebagai tanda persembahan kepada Tuan Petta Matinroe ri Rompegading. *Jawaban Raja Bone:* Nanti putih bulunya burung gagak, Lolo Bajo! baru saya ubah adat kebiasaan kami, saya pesankan kepada anak keturunanku untuk menyampaikan persembahan Lolo (Anwar, 2000).

Hubungan ekonomi, berupa jalinan pemasaran hasil laut dari Bajo Perantauan di Kepulauan Indonesia Timur ke Indonesia Tengah yang berpusat di Makassar. Hubungan ekonomi, berupa: informasi pasar, perkembangan harga, dan jasa pemasaran. Riquet mengusulkan bahwa studi tentang pulau-pulau yang terhapus oleh salju dan es memberikan wawasan ke dalam serangkaian pertanyaan filosofis berbeda tentang kepulauan. Ketika kisah-kisah sastra tentang kelangsungan ekonomi dalam konteks sumber daya yang melimpah dan kontak dengan orang-orang eksotis digantikan oleh konstruksi baru dan kontemplasi, kita dibiarkan dengan perspektif yang berbeda untuk memahami konteks khusus dari keterlibatan manusia (Prince, 2018).

Sikap kekeluargaan dan persatuan Etnis Bajo dapat dibandingkan dengan budaya *Samaturu* pada Etnis Tolaki sebagai salah satu budaya yang memberikan prioritas hidup untuk menjaga kesatuan yang saling terkait, yaitu suka membantu orang lain yang membutuhkan bantuan (Hafid, 2015).

Pada masa pemerintahan Tuan Petta Matinroe di Ajabbenteng di Kerajaan Bone 1845-1857 (Nabba, 2006), yang menjadi Lolo di Bajoe bernama Makku, ia membawa Etnis Bajo dari berbagai daerah, ikut pula Raja Banggai membawa *kasiwiang* (persembahan upeti) kepada Raja Bone. Meskipun mereka hidup terpisah di berbagai pulau, tetapi mereka tetap memiliki hubungan sosial budaya yang cenderung memelihara bahasa dan adat-istiadatnya (Anwar, 2000).

Konteks tersebut sejalan dengan hasil kajian Su (2017) tentang Etnis muslim di Guangzhou yang tersebar di seluruh kota, tetapi masih menunjukkan solidaritas. Mereka hidup terpisah di bagian kota yang berbeda, tetapi dapat berinteraksi dan berkomunikasi, sehingga menciptakan ikatan di antara mereka.

Enis Bajo kerap hidup berdampingan dengan Etnis Bugis, seperti di hampir semua wilayah pemukiman di perantauan. Hubungan sosial budaya bukan hanya sesama Etnis Bajo, tetapi antara Etnis Bajo perantauan dengan Etnis Bugis perantauan yang secara historis dan kultural sama-sama berasal dari Bone. Menurut Zacot (2008) etnis Bugis dan etnis Bajo bersaudara, Etnia Bugis menjadi kakak laki-laki dan Etnis Bajo menjadi adik perempuan. Sumber lain menyatakan bahwa anak Raja Bajo menikah dengan anak Raja Bugis, sehingga kedua Etnis ini tidak boleh berperang. Apalagi Etnis Bajo adalah tangan kanan Raja Bone. Pada abad ke-18 peranan etnis Bajo sebagai penjaga Selat Malaka untuk Kesultanan Johor-Riau pelan-pelan digantikan oleh etnis Bugis (Jamil, 2010). Artinya terjadi pergantian komando, tetapi dalam kesatuan pertahanan tetap mengakomodir Etnis Bajo di dalamnya. Periode ini terjadi pesaingan ketat dalam hegemoni Selat Malaka, karena menjadi pintu gerbang Indonesia bagi kaum imperialis Potugis, Belanda, dan Inggris. Baik Etnis Bajo maupun Etnis Bugis sama-sama menentang kehadiran kaum imperialis, karena ancaman terhadap eksistensinya dalam hegemoni laut Indonesia.

Salah satu bentuk perlawanan Etnis Bajo terhadap Belanda, yaitu mereka

tidak mau membayar pajak, dan untuk pertama kalinya mereka membayar pajak yang disebut *kasudia/kasuwiang* pada tahun 1916. Pajak ini dikumpulkan *Kapita* (salah satu jabatan dalam struktur sosial Etnis Bajo), kemudian *Kapita* menyerahkan kepada Raja Bone dan semua Etnis Bajo yang ada di Pulau Sulawesi berbuat demikian (Zacot, 2008). Kenyataan ini membuktikan adanya kedekatan emosional Etnis Bajo dengan Etnis Bugis. Menurut Su (2017) Etnis Muslim Guangzhou, melampaui interaksi tatap muka denga Etnis terapung tanpa batas geografis, ras, etnis, atau nasional yang tetap.

Pada masa pemerintahan Raja Bone ke-29 Petta MatinroE di Topaccing tahun 1860-1871 (Nabba, 2006), Lolo Bajo bersama Ponggawa Uwa Manilau (Ponggawa di Timur) bernama Uwa Raisa ke Salabangka mereka menumpang perahu Puto Adu. Setelah sampai di Salabangka, maka mereka mengumpulkan Etnis Bajo, yang difasilitasi oleh Ponggawa Pua Ujala bersama Ponggawa Uwa Raisa. Berkumpul pulalah tokoh masyarakat dan anggota masyarakat banyak untuk saling mengingatkan tentang adat kebiasaan sejak dahulu berapa *Kasiwiang* kepada Raja Bone sebagai tanda persembahan Lolo di Negeri Bajoe kepada Raja Bone (Anwar, 2000).

Suatu ketika Pejabat Gellareng diperintahkan oleh Ponggawa di Timur untuk meminta sumbangan kepada wilayah kekuasaannya kampung demi kampung, jika mereka duduk berkumpul dalam suatu tradisi, membuat kesepakatan dengan Ponggawa bersama tokoh masyarakat tentang suatu persembahan yang akan dibawa Gellareng di hadapan Lolo, untuk selanjutnya dibawa kepada Raja Bone.

Setelah selesai persiapannya, maka sepakatlah *Ponggawa, Gellareng, Kapita, dan Sabennara* membawa kepada tuan Ade Mabbicara di Bone, untuk selanjutnya disampaikan kepada Raja Bone. Ini merupakan adat kebiasaan Etnis Bajo dan kebesaran Lolo di Negeri Bajoe, serta kebesaran Raja Bone. Demikianlah bentuk *kasiwiang* yang dibawa kepada Raja Bone, dua persembahan bagiannya Lolo, satu persembahan bagiannya Gellareng, adapun Ponggawa mempersembahkan 50 real, dan 50 real persembahan untuk Lolo yang dibawa kepada Raja Bone (Anwar, 2000).

Etnis Bajo banyak menyebar di daerah pesisir, dengan ciri khas Etnis Bajo adalah adanya rumah panggung di atas air. Mereka lahir dan hidup di atas laut dengan mata pencaharian sebagai nelayan dan sampai saat ini masih banyak menggunakan alat tradisional untuk menangkap ikan, seperti: pancing, sero, dan pukat yang berukuran kecil. Meskipun kini banyak yang tinggal di darat, tetapi ketergantuangan terhadap laut belum hilang, karena banyak dari mereka masih berprofesi sebagai nelayan. Masyarakat Bajo sering dianggap bajak laut dan perusak lingkungan, padahal mereka memiliki kearifan dalam mengelola ekosistem laut. Menurut Alexander (2016) faktor sosial-budaya dalam membentuk individu di Orkney dan Shetland, menunjukan bahwa beberapa siswa memiliki keakraban yang jauh lebih besar dibanding dengan anak-anak dari daratan.

Etnis Bajo mengenal budaya *iko-iko, nauya, dan pantun* yang dijadikan

sebagai hiburan dan media dalam penuturan sejarah dan peradabannya. *Iko-iko* adalah suatu proses pendokumentasian sejarah Etnis Bajo secara lisan dalam bentuk cerita dengan menggunakan bahasa rakyat yang berbasis pada Bahasa/ Sastra Melayu, budaya ini dilantunkan saat berlayar mencari ikan di laut dan atau saat berkumpul dengan anak cucu di rumah/di perahu (Hafid, 2012).

Media sosial budaya tersebut sejalan dengan pendapat *Nash* (2016) bahwa sebuah narasi yang menghubungkan antar manusia dari interaksi nelayan lokal dengan lingkungan sosial budaya mereka dan perlunya media yang dapat menghubungkan pulau mereka melalui hubungan sosial dan ekologi. Mereka menggunakan media sosial budaya untuk mengingatkan diri mereka tentang siapa mereka, apa nenek moyang mereka, dan di mana mereka menemukan jati dirinya.

Etnis Bajo sejak kecil sudah ditempa lingkungan laut, sehingga harus taat pada aturan alam berupa pasang surut, perubahan musim, dan cuaca. Kondisi tersebut berdampak terhadap tumbuhnya sikap ulet dan disiplin untuk menjalani aktivitas hidup sehari-hari. Karakter lain yang dapat ditemukan dalam Etnis Bajo, adalah nilai religius, kepedulian sosial, dan semangat persatuan. Nilai-nilai karakter yang sama terdapat dalam tari Molihi pada masyarakat di Pulau Wawonii (Hafid, 2018c).

Etnis Bajo salah satu suku di Indonesia yang sangat menguasai secara kompleks masalah kelautan. Mereka sangat terampil mengetahui ilmu kelautan tradisional mulai dari ilmu membuat perahu dalam ukuran kecil disebut ***lelepe*** dan dalam ukuran besar disebut ***bidok***, mengetahui gejala pasang surut air laut, menaksir kedalaman laut, mempunyai ketrampilan berlayar dengan menghadang ombak yang besar dan ganas di lautan luas sampai dengan ilmu perbintangan yang secara turun temurun diwariskan dari generasi ke generasi. Ini dapat dipahami karena etnis Bajo awal dulu hidup dan menetap di laut

Temuan penelitian ini dapat dijadikan bahan pendidikan berakar dari budaya Bajo, terutama ketaatan pada norma, seperti yang dinyatakan oleh Fahrutdinova (2016) yang dalam konteks ini, guru dan orang tua mengembangkan ethno-pedagogi dalam pembentukan karakter moral, pengembangan mental dan cinta budaya. Untuk itu, Arsaliev (2017) memformalkan proses ethno-pedagogi ke dalam teknologi, sehingga bersifat rasional dan obyektif.

Bahan ajar untuk pendidikan tidak hanya membentuk manusia cerdas tetapi juga menjadi mulia, sehingga generasi muda memiliki karakter berdasarkan nilai-nilai luhur yang dapat mengembangkan masyarakat dalam berbagai aspek kehidupan. Ada tiga komponen utama alat pembelajaran yang harus dikembangkan dalam konten lokal, yaitu: (a) analisis konteks lingkungan sosio-budaya; (b) identifikasi konten lokal, dan (c) validasi konseptual konten lokal dalam bentuk bahan kearifan lokal (Hafid, 2018b).

Inovasi dari tradisi memberikan platform untuk menata kembali praktik kreatif dari berbagi aset budaya. Praktisi kreatif diinvestasikan dalam Etnis pulau dan pedesaan pada sejumlah tingkatan, yang berkontribusi terhadap ketahanan

masyarakat melalui pembangunan modal budaya dengan beragam cara (McHattie, et all., 2018).

Budaya masyarakat pulau mengandung unsur-unsur inovasi, akan tetapi cenderung generasi mereka selanjutnya kurang kreatif. Akibatnya unsur inovasi tersebut kurang dimanfaatkan sebagai media dalam melakukan aktivitas hidup sehari-hari, akhirnya berdampak terhadap lambatnya perkembangan dinamika kehidupan ekonomi masyarakat pulau dibanding dengan masyarakat daratan.

Gambar 7. Pemukiman Suku Bajo yang Sudah Menetap di Pesisir Pantai dan Nampak Anak Sekolah Dasar Menggunakan Perahu Sampan sebagai Alat Transportasi Setiap Hari ke Sekolah yang ada di Pulau Lain (Beroda, 2019).

Gambar 8. Pengembangan Obyek Wisata Pulau Bokori Sulawesi Tenggara. Menggusur 357 Kepala Keluarga Etnis Bajo (Putri, 2018).

Pola Pembangunan Pemukiman Etnis Bajo di Wilayah Kepulauan Indonesia Timur

Pemukiman Etnis Bajo pada mulanya atau sebelum tahun 1960-an masih sebagian besar bermukim di atas perahu. Mereka membangun pangkalan pada suatu teluk saat musim angin kencang dan wilayah perairan ini kemudian dianggap sebagai pemukiman mereka. Wilayah daratan yang ada di sekitarnya, merupakan tempat yang menyediakan air bersih untuk minum, memasak, dan mandi. Setelah meningkatnya pelayaran dan pembangunan ibu kota kerajaan di pesisir pantai, maka etnis Bajopun ikut beradaptasi dengan model pemukiman masyarakat sekitarnya dan membangun pemukiman dipesisir pantai di atas laut.

Dalam suasana yang hidup nomaden tersebut, sehingga sulit tersentuh pembangunan termasuk akses pendidikan formal bagi anak-cucu mereka. Kondisi ini menyebabkan generasi etnis Bajo tertinggal dari berbagai aspek kehidupan, terutama dan dalam aspek ekonomi, pendidikan dan politik. Fenomena kehidupan sosial ekonomi etnis Bajo, sering dijadikan instrumen propaganda politik dalam setiap pemilihan Bupati, Gubernur, Presiden dan parlemen. Tahun 1980-an pemerintah Indonesia, mulai melakukan pembangunan pemukiman Etnis Bajo di pesisir pantai dalam bentuk rumah panggung di atas air. Pada mulanya kurang mendapat sambutan dari etnis Bajo, namun setelah beberapa rumah tangga yang

patuh terhadap kebijakan pemerintah, dan ternyata berhasil membangun kehidupan sosial dan ekonomi, sehingga secara berangsur-angsur rumah tangga lain pun ikut membangun pemukiman menetap di atas laut. Keberhasilan sosial mereka yang menetap adalah putra-putri mereka dapat mengikuti pendidikan sampai ke jenjang pendidikan tinggi. Sedangkan keberhasilan ekonomi, beberapa di antara mereka membangun kios jual-beli sembako, dan menjadi agen pemasaran hasil tangkapan nelayan, termasuk menyediakan kebutuhan peralatan alat tangkap nelayan Etnis Bajo.

Gambar 9. Pelabuhan Pengapalan Hasil Ekplorasi Tambang Nikel di Kabupaten Morowali Menggusur Pemukiman Etnis Bajo: https://www.youtube.com/watch?v=y-Cqgz-4box8

Gambar 10. Perluasan Pelabuhan Kendari di Pulau Bungku Toko, menggusur Pemukiman Etnis Bajo (Surahmin, 2017).

Di berbagai tempat, akhirnya Etnis Bajo banyak yang menetap di pesisir pantai, baik dengan inisiatif sendiri ataupun dipindahkan oleh pemerintah. Namun tempat tinggalnyapun tidak pernah jauh dari laut. Mereka membangun pemukiman-pemukiman baru di berbagai penjuru Indonesia. Wilayah pesisir sebagai tempat tingggal etnis Bajo dapat dipahami sebagai tempat bertemunya berbagai kepentingan, baik pemerintah, korporasi, maupun masyarakat dalam rangka memanfaatkan sumberdaya yang terkandung di dalamnya. Perbedaan persepsi dan kepentingan telah memicu terjadinya tumpang tindih kewenangan dan benturan kepentingan dalam penerapan peraturan pengelolaan wilayah pesisir. Bromley dan Cernea (1989) menyatakan bahwa kerancuan pemilikan dan penguasaan sumberdaya pesisir telah menyebabkan ketidakpastian hukum dalam mengelolah kawasan pesisir. Etnis Bajo menganggap bahwa sumberdaya pesisir tidak ada pemiliknya, sehingga potensi yang ada bisa diakses oleh siapa saja.

Seiring dengan perkembangan waktu dan perkembangan pembangunan di wilayah-wilayah pesisir, sehingga terdapat kecenderungan wilayah pemukiman Etnis Bajo dijadikan pelabuhan atau perluasan kota. Perluasan pembangunan Pelabuhan Kota Kendari, telah tiga kali mendesak perpindahan pemukiman Etnis Bajo. Hal yang sama juga terjadi dalam perluasan pelabuhan Bajoe di Kabupaten Bone, juga mendesak pemukiman Etnis Bajo ke wilayah lain. Demikian pula upaya pembangunan wisata bahari, seperti pembangunan Obyek Wisata Bahari Pulau Bokori di Sulawesi Tenggara, memaksa 357 kepala keluarga Etnis Bajo direlokasi

ke Pesisir Pantai Pulau Sulawesi bagian tenggara. Dalam konteks ini terjadi marginalisasi terhadap Etnis Bajo.

Fenomena yang sama menurut Ou dan Ma (2017) juga terjadi saat perubahan Kota Sanya menjadi tujuan wisata Pulau Internasional dengan merelokasi pelabuhan perikanan Sanya dan membersihkan lingkungan pemukiman penduduk yang secara tradisional tinggal di kapal, dan mereka telah lama dimarjinalkan. Secara alamiah dan sosial sumber daya mereka berkurang, sehingga pemerintah Kota Sanya harus mengatasi hilangnya rumah dan mata pencaharian mereka, karena mereka dipaksa masuk ke pinggir kota. Akibatnya relokasi pelabuhan, mempersulit ekonomi dan kepraktisan mencari nafkah dalam bidang perikanan.

Marginalisasi kehidupan Etnis Bajo, memaksa pemerintah Indonesia dan beberapa Pemerintah Daerah di Indonesia Timur mengalokasikan anggaran khusus untuk perbaikan taraf hidup masyarakat Nelayan Etnis Bajo. Bentuk perbaikan dimaksud antara lain pembangunan rumah layak huni, pembuatan jalan di atas laut yang menghubungkan wilayah pemukiman Etnis Bajo. Kasus di Kepulauan Salabangka, pemerintah membangun jalan dan jembatan yang menghubungkan antara beberapa pulau yang menjadi konsentrasi pemukiman Etnis Bajo.

Di sisi lain pembangunan industri pertambangan sejak tahun 2000-an, mulai marak di Indonesia Timur, seperti: eksplorasi tambang dan pembangunan pabrik pengolahan nekel di Pomalaa, Konawe Selatan, Konawe, Konawe Utara dan Kepulauan Labengki (Sulawesi Tenggara), Morowali dan Kepulauan Salabangka (Sulawesi Tengah). Kegiatan ini selain merelokasi pemukiman etnis Bajo, juga menyebabkan etnis Bajo kembali mengalami kerugian akibat pencemaran lingkungan perairan, sehingga wilayah budidaya dan operasi penangkapan hasil laut bergeser jauh ke perairan dalam (Irawati, 2018). Kondisi ini menyebabkan etnis Bajo harus mengeluarkan biaya, tenaga, dan waktu yang lebih banyak untuk mencari nafkah di laut.

Penutup

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa proses persebaran Etnis Bajo melalui pelayaran dari Bajoe-Bone ke wilayah Kepulauan Indonesia Timur disebabkan faktor budaya bahari dan faktor keamanan. Faktor budaya bahari adalah tradisi berlayar dan menangkap ikan bagi Etnis Bajo, sehingga ia selalu bergerak seirama dengan pergerakan usaha penangkapan ikan yang dipengaruhi oleh musim dan penemuan wilayah laut yang mengandung banyak hasil laut. Faktor keamanan, disebabkan wilayah pemukiman Etnis Bajo di Pesisir Pantai Teluk Bone, menjadi medan peperangan saat Perang Bone melawan Belanda yang terjadi selama 3 kali, sehingga memaksa sebagian Etnis Bajo meninggalkan kampung halamannya di Bajoe menuju ke beberapa pulau dan pesisir pantai yang aman dengan memiliki potensi hasil laut. Pada mulanya mereka hanya melakukan pelayaran *pongka dan lama* (bermukim sementara), tetapi kemudian memilih tinggal menetap,

karena adanya jaminan keamanan, potensi ekonomi, dan hubungan sosial dengan masyarakat setempat berjalan dengan baik.

Wilayah pulau dan pesisir pantai persebaran Etnis Bajo di wilayah Kepulauan Indonesia Temur meliputi beberapa Provinsi: Sulawesi Tenggara, Sulawesi Tengah, Sulawesi Utara, Gorontalo, Nusa Tengara Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku, Maluku Utara, Papua Barat, dan Papua.

Relasi antara Etnis Bajo Perantauan dengan Etnis Bajo yang menetap di Pesisir Pantai Teluk Bone. Etnis Bajo sejak awal bermukim di Pesisir Pantai Barat Teluk Bone telah membentuk Struktor Sosial Politik. Struktur politik yang mempersatukan Etnis Bajo dipimin *Lolo Bajo* sebagai Raja, dibantu oleh: *Ponggawa, Gellareng, Bonto, Kapita, dan Sabennara.* Jabatan ini dipilih secara demokratis baik semasa masih berpusat pemukiman di Bajoe, maupun setelah berkembangnya pemukiman mereka di berbagai tempat di pantai dan pulau-pulau Indonesia Timur. Pemilihan *lolo* melibatkan seluruh kelompok pemukiman Masyarakat Bajo yang ada di Indonesia Timur. Pejabat yang dipilih tidak terikat harus bermukim di BajoE, tetapi juga ada beberapa yang berasal dari luar Bajoe seperti: Bonerate dan Kendari yang menduduki jabatan sebagai *Lolo* Bajo. Hubungan ekonomi, berupa jalinan pemasaran hasil laut dari Bajo Perantauan di Kepulauan Indonesia Timur ke Indonesia Tengah yang berpusat di Makassar. Pemukim etnis Bajo yang ada di Pulau-pulau Indonesia Timur selain menjalin hubungan sosial politik, ekonomi, sosial budaya dengan etnis Bajo di Bajoe, Juga tetap mempertahankan hubungan sosial budaya dengan Kerajaan Bone, seperti penyerahan pajak dan persembahan kasuwiang.

Pola pembangunan pemukiman Etnis Bajo di Kepulauan Indonesia Timur, diawali dengan hidup nomaden bermukim di atas perahu. Mereka membangun pangkalan pada suatu teluk pada saat musim angin kencang dan wilayah perairan ini kemudian dianggap sebagai pemukiman mereka. Setelah makin meningkatnya pelayaran dan pembangunan ibu kota kerajaan di pesisir pantai, maka Etnis Bajopun ikut beradaptasi dengan model pemukiman masyarakat sekitarnya dan membangun pemukiman dipesisir pantai di atas laut. Tahun 1980-an pemerintah Indonesia mulai membangun perumahan khusus untuk Etnis Bajo di pesisir pantai, akan tetapi dalam perkembangan lebih lanjut, terjadi proses margnalisasi wilayah pemukiman mereka dijadikan lahan pengembangan pelabuhan, perluasan kota, dan pengembangan pariwisata bahari. Terjadilan proses relokasi yang sering tidak sesuai harapan masyarakat Bajo, karena jauh dari pusat kota, dan jauh dari perairan budidaya dan area penangkapan hasil laut, akibat terjadinya pencemaran lingkungan perairan. Akhirnya Etnis Bajo, harus mengeluarkan biaya, waktu dan tenaga yang lebih banyak dibanding sebelumnya untuk melakukan aktivitas mata pencaharian di laut. Kondisi ini melahirkan proses pemiskinan secara struktural terhadap Etnis Bajo.

DAFTAR PUSTAKA

Alexander, R. (2016). Migration, Education and Employment: Socio-cultural Factors in Shaping Individual Decisions and Economic Outcomes in Orkney and Shetland. *Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 1, 2016, pp. 177-192.

Anwar. (2000). *Lontarak Assalena Bajo (Transliterasi dan Terjemahan)*. Jakarta: Program Penggalakan Kajian Sumber-sumber Tertulis Nusantara, Ditjen Dikti Depdiknas.

Arsaliev, S. (2017). Ethnopedagogical Technologies: Best Approaches and Practices. *Recent Patents on Computer Science, 10* (4), (P. 173-184). https://doi.org/10.2174/2213275908666151008212858.

As, M.A. (2008). *Luwu: Dimenasi Sejarah, Budaya, dan Kepercayaan.* Makassar: Pustaka Refleksi.

Beroda, F. (2019). Mengungkap Teka-teki Sejarah Suku Bajo. https://www.google.com/search?q= gambar+anak+suku+bajo+di+laut&safe=strict&client=firefox-b&tbm=isch&source=iu&ictx: 8 April 2018.

Bromley, D.W., and M. M. Cernea. (1989). *The Management of Common Proverty Natural Resources: Some Conceptual and Operational Fallacies.* World Bank Discussion Papers (57). Washington, D. C: The World Bank

Chou, C., (2003). *Indonesian Sea Nomads*. London: IIAS-Routledge Curzon.

Dick-Read, R. (2008). *Penjelajahan Bahari (Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika).* Bandun: PT Mizan Pustaka.

Fahrutdinova, G. Z. (2016). Ethno-Pedagogical Factor of Polycultural Training. *International Journal of Environmental & Science Education, 2016, 11*(6), (P. 1185-1193).

Farissa. I. (2017). Kampung Bajo, Suku Bajak Laut Pengarung Lautan Nusantara. https://www.kompasiana.com/ikhwanulparis/58bad0e823b0bd4012cb5a97/kampung-bajo-suku-bajak-laut-pengarung-lautan-nusantara#. : 4 Maret 2017.

Hafid, A, et all. (2015). An Analysis of *Kalosara* Function as Ethnopedagogic Media in Nation Character-Building in South East Sulawesi. *International Research Journal of Emerging Trends in Multidisciplinary.* Volume 1, Issue 9 November 2015. (P.1-13).

Hafid, A. (2018a). Tiga Zaman Etnis Bajo Menguasai Perairan Nusantara (Sejak Kerajaan Sriwijaya, Majaphit, sampai Republik Indonesia dan Dari Selat Malaka sampai Mindanao). Makalah Disajikan pada *Seminar Nasional Sejarah III* yang diselenggarakan FKIP Universitas Sriwijaya pada tanggal 28 Oktober 2017 di Palembang.

Hafid, A, et all. (2018b). *Kalosara* Revitalization as an Ethno-Pedagogical Media in the Development of Character of Junior High School Students. *International Education Studies;* Vol. 11, No. 1; 2018. (P. 172-183).

Hafid, A, et all. (2018c). Study on the Character Values of Molihi Dance in Wawonii Ethnic. *International Journal of Multidisciplinary Research and Development.* Volume 5 Issue 8; August 2018. (P. 91-95).

Hafid, A. (2003). *Manajemen Pemberdayaan Perempuan: Studi pada Keluarga Nelayan Etnis Bajo.* Bandung: Alfabeta.

Hafid, A. (2012). "The Role of *Iko-Iko* Folktale in Malay Literature in Bajonese Community Preservation". Makalah Disajikan pada *Seminar Internasional Tradisi Lisan Nusantara di Tanjung Pinang* Tanggal 23-27 Mei 2012.

Hamid, A. R. (2015). *Sejarah Maritim Indonesia.* Yogyakarta: Ombak.

Hananto, A. (2015). Surga Kecil Orang Bajau di Kalimantan. https://www.goodnewsfromindonesia. id/2015/06/12/surga-kecil-orang-badau-di-kalimantan. 2 Februari 2019.

Heo, Nam-Chun. dan Lee, Hyun-jeung. (2018). Sea deity beliefs of the Kuroshio oceanic cultural sphere: maritime traditions and cultural interaction among Jeju Island, Zhoushan Archipelago, and the Ryukyu Islands. *Island Studies Journal, 13(1), pp. 171-184*171. https://doi.org/10.24043/isj.55.

Illous, C dan Grange, P. (2013). *Kepulauan Kangean: Penelitian Terapan untuk Pembangunan.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan Ecole Francaise d'Extreme-Orient (EFEO) Universite de La Rochelle.

Irawati., et all. (2018). The Mystery of Ecological and Socio-Cultural Degradation of Bajo Community (A Study of Nickel Mining Ekspansion in Pomalaa Sub-District, Kolaka Regency. *Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 23 Issue; 10. Oktober 2018. (P. 36-45).

Jamil, O.K. Nizami. (2010). *Sejarah Kerajaan Siak.* Siak Sri Indrapura: Lembaga Warisan Budaya Melayu Riau.

Kazufumi, N. (2013). *Jalan Tikus on the Sea: Persisting Maritime Frontiers and Multi-layered Networks in Wallacea*. Kyoto. Bahan presentasi seminar.

Kern, R.A. (1993). *I La Galigo.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Nabba, A. P. P. (2006). *Sejarah Kerajaan Tanah Bone.* Sungguminasa-Gowa: Yayasan Al-Muallim.

Nash, J. (2016). An Island, Some Fishers, and a few Placenames: a Research Note. *Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 2, 2016, pp. 431-436.

Neilson, A. L and Marcos, R. S. (2016). Civil Participation Between Private and Public Spheres: The Island Sphere and Fishing Communities in the Azores Archipelago. *Island Studies Journal*, Vol. 11, No. 2, 2016, pp. 585-600.

Pelras, C. (2006). *Manusia Bugis.* Jakarta: Nalar dan Forum Jakarta-Paris EFEO.

Prince, S. (2018). Science and Culture in the Kerguelen Islands: a Relational Approach to the Spatial Formation of a Subantarctic Archipelago. *Island Studies Journal, 13(2), 2018, 129-144* . https://doi.org/10.24043/isj.63

Putri, N. N. (2018). "Butuh Investor, Pulau Bokori Perlu Pengembangan agar Lebih Cantik". *DetikNews.* Senin 19 November 2018. Senin 19 November 2018.

Soesangobeng, H., (1977). *Perkampungan Bajo di Bajoe*. Ujung Pandang: Laporan Penelitian PLPIIS.

Sopher, D.E., (1965). *The Sea Nomads: a Study Based on the Literature of the Maritime Boat People of South East Asia*. Singapore: National Museum of Singapore.

Surahmin. (2017). Dishub Sultra Kembangkan Kawasan Komersil di Bungkutoko. Risdawati. (2013) Kepulauan Salabangka Sulawesi Tengah. https://risdawatiumk.wordpress.com/ 2013/11/12/manajemen-mutu-terpadu/. 31 Oktober 201

Su, P. (2017). The floating community of Muslims in the island city of Guangzhou. *Island Studies Journal, 12(2), 2017, pp. 83-96.* https://doi.org/10.24043/isj.18.

Suryanegara. E, et all. (2015). Perubahan Sosial Pada Kehidupan Suku Bajo: Studi Kasus Di Kepulauan Wakatobi, Sulawesi Tenggara.

Tahara, T. (2011). "Politik Identitas Orang Bajo. Dalam Yuga Surya (Ed) *Jagad Bahari Nusantara: Telaah Dinamika Pranata Sosial terhadap Kearifan Lokal Masyarakat Pantai Melestarikan Budaya Bahari dalam Pembangunan Kebudayaan dan Pariwisata.* Jakarta: Kementerian Kebudyaan dan Pariwisata.

Wikipedia. (2019). *Suku Bajau*. https://id.wikipedia.org/wiki/Suku_Bajau. 2 Februari 2019.

Zacot, F-R. (2008). *Orang Bajo: Suku Pengembara Laut*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-Forum Jakarta-Paris.

Searching for Creative Methodologies in Social Sciences and Humanities

Islam Nusantara sebagai Paradigma: Sebuah Pembacaan Teoritis dan Tawaran Metodologi

M. Lytto Syahrum Arminsa
19200012032@student.uin-suka.ac.id
Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Islam Nusantara

Abstract

This Article discusses what if Islam Nusantara is made into paradigm. The term of the paradigm refers to the thinking of Thomas Khun (1996). In addition adopting the term, the theoritical reading in this article will follow Khun's process paradigm shift which includes pre-paradigm, normal science, anomalies, crisis and revolution science. Scientifically, the process paradigm shift will become a systematic flow in discussing Islam Nusantara which is approached through historical aspect. Islam Nusantara which is studied as a paradigm, is able to provide a perspective in uderstanding social, cultural, political, and religious issues of the people of the archipelago. Meanwhile, lately, the study of Islam Nusantara tends to be postivistic which is exceedingly comfortable with the reality of the object to forget the subject. This current positivistic can be characterized by the search for construction, ontology and epistemology of Islam Nusantara which has implications for methodological stagnation. On the other hand, the existence of Khun's paradigm is deliberately presented in order to break down scientists who are postivistic. Departing from these problems, this article would like to offer several methodologies that function to develop the study of Islam Nusantara in the future. There are three methodological offers, namely, phenomenology, hermeneutics, and critical theory. The reasons why three methodologies are worth offering. First, all three of them depart from social sciences which have a concrete significance in exploring the social facts of the Islam Nusantara community. Second, all three are actively involved in playing the subject in order to interpret objects that are almost inseparable in a scientific process. Third, judging from the popularity of the latest scientific discussions, all three are methodologies that are currently being discussed, applied and developed by global scientists. Thus, the purpose of this article is not only to do theoretical reading, but also to offer a methodology for studying Islam Nusantara.

Keywords: Islam Nusantara, Paradigm, Theoritical Reading and Methodological

Arminsa, M. L. S. (2022). Islam Nusantara sebagai Paradigma: Sebuah Pembacaan Teoritis dan Tawaran Metodologi. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Offer.

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan bagaimana jika Islam Nusantara dijadikan sebuah paradigma. Istilah paradigma di sini mengacu pada pemikiran Thomas Khun (1996). Selain mengadopsi istilah, pembacaan teoritis dalam artikel ini hendak mengikuti pola paradigmanya yang memuat *pra-paradigma, normal science, anomalies, crisis* dan *revolution science.* Secara keilmuan, pola paradigma Khun akan menjadi alur sistematis dalam pembahasan Islam Nusantara yang didekati melalui aspek sejarah. Islam Nusantara yang dikaji sebagai paradigma ternyata mampu memberikan cara pandang dalam memahami persoalan sosial, budaya, politik dan agama masyarakat Nusantara. Sementara itu, belakangan terakhir, kajian tentang Islam Nusantara cenderung bersifat positivistik yang terlalu nyaman dengan realitas objek hingga melupakan subjek. Arus positivistik tersebut bisa ditandai dengan pencarian konstruksi, ontologi hingga epistemologi terhadap Islam Nusantara yang berimplikasi pada stagnasi metodologi. Di sisi lain, eksistensi paradigma Khun sengaja dihadirkan guna mendobrak ilmuwan yang bersifat postivistik. Berangkat dari permasalahan tersebut, artikel ini hendak menawarkan beberapa metodologi yang berfungsi untuk mengembangkan kajian Islam Nusantara ke depannya. Terdapat tiga tawaran metodologi yakni, fenomenologi, hermeneutika dan teori kritis. Alasan mengapa tiga metodologi layak untuk ditawarkan. *Pertama,* ketiganya sama-sama berangkat dari ilmu sosial yang memiliki signifikansi konkret dalam menggali fakta sosial masayarakat Islam Nusantara. *Kedua,* ketiganya terlibat aktif dalam memerankan subjek guna menafsirkan objek yang hampir tidak terpisahkan dalam suatu proses keilmuan. *Ketiga,* dilihat dari popularitas pembahasan ilmiah terkini, ketiganya merupakan metodologi yang sedang hangat didiskusikan, diaplikasikan dan dikembangkan oleh para ilmuawan global. Dengan begitu, tujuan dari artikel ini selain melakukan pembacaan teoritis juga memberikan tawaran metodologi dalam mengkaji Islam Nusantara.

Kata Kunci : Islam Nusantara, Paradigma, Pembacaan Teoritis dan Tawaran Metodologi.

Pendahuluan

Tulisan ini mambahas tentang Islam Nusantara yang dijadikan sebagai sebuah paradigma. Pertanyaan "apakah Islam Nusantara layak dijadikan sebuah paradigma secara keilmuan?" masih menyisakan diskusi yang menarik. Jika mengacu pada pernyataan Bizawie maka sudah semestinya Islam Nusantara dijadikan sebuah model, cara pandang, perspektif dan paradigma untuk membangun dan mengkaji berbagai persoalan di dunia.[1] Namun, bagaiamana konsep paradigmanya dan unsur-unsur

1 Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, ed., Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham

apa saja yang ada dalam paradigma dalam Islam Nusantara belum sempat dijelaskan oleh Bizawie. Alih-alih makna dan esensi paradigma yang dimaksud masih kabur baik dari segi konsep maupun orientasinya, padahal paradigma sendiri memiliki signifikansi yang sangat besar dalam memberikan kerangka logis, mengarahkan tujuan pembahasan dan menguji konsistensi proses ilmu. Oleh sebab itu, tulisan ini hendak mengkaji Islam Nusantara dari sisi paradigma. Istilah paradigma beserta turunannya merujuk pada Thomas S. Khun (1996) yang mengartikan paradigma sebagai kerangka teoritis atau cara pandang yang digunakan oleh para ilmuwan untuk memahami dan melihat dunia. Paradigma diibaratkan seperti sebuah lensa, yang dengan bantuannya seseorang bisa mengamati dan memahami masalah sesuai bidangnya masing-masing sehingga mampu menemukan jawabannya.[2]

Sejauh ini, belum banyak tulisan yang membahas Islam Nusantara dari sisi paradigma, kalaupun ada hanya sekadar peminjaman istilah paradigma tanpa adanya pendalaman konsep atau pembacaan teoritis, seperti tulisannya Bizawie sebelumnya, Suaedy[3] dan Kasdi.[4] Dalam konteks studi Islam, konsep dan pola paradigma Khun pernah pula digunakan oleh Ulya untuk mencari relevansi perkembangan keilmuan Islam secara luas[5] dan Waskito beserta Kholik yang menelusuri lebih jauh revolusi paradigma keislaman dalam tubuh NU (Nahdlatul Ulama).[6] Berangkat dari kajian terdahulu, tulisan ini berupaya membaca Islam Nusantara berdasarkan pola paradigma Khun yang di dalamnya meliputi *pre-paradigm, normal science, anomalies, crisies* dan *revolutionary science.* Bagaimana hasil dari pembacaan teoritis pola paradigma Khun terhadap Islam Nusantara dan apakah Islam Nusantara layak dijadikan sebuah paradigma merupakan rumusan masalah yang akan dijawab di pembahasan selanjutnya. Adapun jenis penelitiannya adalah studi kepustakaan (*library research*) yang penggalian data-datanya bersumber dari buku, jurnal, artikel dan segala sesuatu yang masih bersinggungan erat dengan Islam Nusantara dan paradigma Khun. Jika Khun menerapkan sejarah sebagai sumber transformasi

---

Kebangsaan (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 257; Mujamil Qomar, Studi Islam di Indonesia: Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia (Malang: Madani, 2017), 167.

2 Mohammad Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan (Yogyakarta: Lesfi, 2016), 85 dan 134.

3 Ahmad Suaedy, "Pengantar Nomor Perdana - Nahdlatul Islam Nusantara," Islam Nusantara Journal for Study of Islamic History and Culture 1, no. 1 (2020): 7–8.

4 Abdurrohman Kasdi, "Islamic Dialectics and Culture in Establishing Islam Nusantara Paradigm: Variety Model of Islam Nusantara for Indonesia," ADDIN 12, no. 2 (1 Agustus 2018): 299–300, https://doi.org/10.21043/addin.v12i2.4537.

5 Inayatul Ulya dan Nushan Abid, "Pemikiran Thomas Khun dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan 3, no. 2 (2015): 250.

6 Tejo Waskito dan Nur Kholik, ENIGMATIK: Revolusi Paradigma Ke-Islaman Nahdlatul Ulama, ed. oleh Hujair AH. Sanaky (EDU PUBLISHER, 2020), Bab I Pendahuluan, https://books.google.co.id/books?id=jTHJDwAAQBAJ.

dalam menentukan citra keilmuan[7], maka sudah sepantasnya pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah, karena Khun sendiri melihat suatu ilmu didasarkan atas investigasi historis.[8]

Selanjutnya, pemikiran Khun memang ditujukan untuk mengkritik aliran positivistik, yang mendasarkan gagasan pada rasio dan objek empirik semata, kurang berminat untuk mengetahui faktor-faktor historis yang sesungguhnya berperan dalam mengaplikasikan setiap hukum atau teori.[9] Bersamaan dengan arus positivistik, belakangan ini, pembahasan Islam Nusantara cenderung pada arus tersebut. Hal ini dapat dibuktikan melalui beberapa tulisan yang membahas konstruksi[10] ,ontologi[11] hingga epistemologi[12] terhadap Islam Nusantara hingga berdampak pada stagnasi perkembangan keilmuan Islam Nusantara. Spirit kosmopolitanisme Islam Nusantara setidaknya mampu menandai kebangkitan kajian Islam Nusantara, khususnya dalam membangun dan mencari inovasi baru di wilayah metodologi yang berangkat dari ilmu-ilmu sosial mutakhir.[13] Dengan demikian, selain melakukan pembacaan teoritis dari sisi paradigma, tulisan ini hendak menawarkan beberapa metodologi guna menunjang studi Islam Nusantara ke depannya. Apa saja metodologi yang akan ditawarkan, akan diuraikan secara ringkas pada pemababahasan selanjutnya.

Thomas Khun dan Paradigma

Thomas S Khun lahir di Cincinnati, Ohio Amerika Serikat tanggal 18 Juli 1922, merupakan anak pertama dari pasangan Samuel L. Khun dan Minette Stroock

7 Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3rd ed (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), 1.

8 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 133.

9 Muslih, 134.

10 Zakiya Darajat, "Warisan Islam Nusantara," Buletin Al-Turas 21, no. 1 (28 Januari 2020): 77, https://doi.org/10.15408/bat.v21i1.3827; Rumadi Ahmad, "Rancang Bangun Islam Nusantara," Nuansa VIII, no. 1 (2015): 1; Ngatawi Al-Zastrouw, "Mengenal Sepintas Islam Nusantara," Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies 1, no. 1 (31 Januari 2017): 1, https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.01.

11 Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal," SHAHIH : Journal of Islamicate Multidisciplinary 1, no. 1 (28 Juni 2016): 1, https://doi.org/10.22515/shahih.v1i1.53; Sahal dan Aziz, Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan, 15.

12 Abd Moqsith, "Tafsir atas lslam Nusantara (Dari lslamisasi Nusantara Hingga Metodologi lslam Nusantara)," t.t., 20; Saiful Mustofa, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara," Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman 10, no. 2 (6 Desember 2015): 405, https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.405-434.

13 Sahal dan Aziz, Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan, 258; Suaedy, "Pengantar Nomor Perdana - Nahdlatul Islam Nusantara," 8.

Khun. Setelah tamat sekolah menengah ke atas, Khun melanjutkan studinya di Harvard dari S-1 hingga S-3 (1943-1949) mengambil jurusan fisika. Selain belajar fisika, tahun pertama di Harvard, ia juga belajar filsafat guna mempelajari tokoh-tokoh filsafat awal seperti Plato, Aristoteles, Descrates, Spinoza, Hume dan Kant.[14] Khun meninggal usia 73 tahun pada hari senin tanggal 17 Juni 1996 karena penyakit kanker.[15] Salah satu karya Thomas Khun yang paling fenomenal dan sempat menggetarkan dunia adalah *The Structure of Scientific Revolutions,* biasa disingkat SSR,[16] terbit pertama kali pada tahun 1962 di Chicago Press dan menjadi rekomendasi bahan bacaan, di antaranya, riset dan sejarah. Dalam SSR itu, Khun mulai memperkenalkan apa itu paradigma beserta pola perubahannya. Meskipun istilah paradigma sudah jauh hadir sebelum era Khun, tapi bagaimana ia menjadi dasar kuat dalam sebuah ilmu pengetahuan dan bagaiamana ia memiliki pola belum sempat diungkapkan.[17]

Apa yang dimaksud paradigma menurut Khun adalah penerimaan atas model atau pola yang pada prinsipnya terdapat pergantian, di dalamnya mengandung pengulangan.[18] Dua cakupan paradigma meliputi kesamaan yang dimiliki oleh anggota komunitas ilmiah seputar teknik, pola, nilai-nilai dan elemen tunggal dari keseluruhan eksistensinya yang tidak lebih dari tradisi pencarian koheren.[19] Apa yang sebenarnya disebut paradigma oleh Khun ialah sesuatu yang memiliki hubungan erat dengan fase ilmu pengetahuan normal (*normal science*), di dalamnya terkandung beberapa contoh yang telah diterima secara aktual, masuknya suatu hukum, teori, aplikasi dan ketersediaan model bersama.[20] Paradigma bisa diartikan sebagai apa yang akan dihasilkan dari uji validitas komunitas ilmiah sebelumnya yang sudah ditentukan dan digunakan sebagai kesuluruhan konstalasi keyakinan, nilai serta teknik.[21] Sederhananya, paradigma merupakan sebuah asumsi atau keyakinan dasar

---

14 J.A. Marcum, Thomas Kuhn's Revolutions: A Historical and an Evolutionary Philosophy of Science? (Bloomsbury Publishing, 2015), t.h, https://books.google.co.id/books?id=YHIpCgAAQBAJ.

15 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 131.

16 Turkan Firinci Orman, "'Paradigm' as a Central Concept in Thomas Kuhn's Thought," International Journal of Humanities and Social Science 6, no. 10 (2016): 47.

17 Azwar Asrudin, "Thomas Kuhn dan Teori Hubungan Internasional: Realisme sebagai Paradigma," Global South Review 1, no. 2 (9 Oktober 2017): 110, https://doi.org/10.22146/globalsouth.28830.

18 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 23.

19 Orman, "'Paradigm' as a Central Concept in Thomas Kuhn's Thought," 49–50.

20 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 10.

21 Afriadi Putra, "Epistemologi Revolusi Ilmiah Thomas Khun Dan Relevansinya Bagi Studi Al-Qur'an," Refleksi 15, no. 1 (2015): 4.

seseorang dalam menjalankan suatu tindakan penyelidikan (*investigation*) ilmiah,[22] dalam hal ini terdapat formula atas sistem kepercayaan, nilai dan teknik yang telah digunakan oleh komunitas ilmiah. Unsur penting yang perlu ada dalam paradigma Khun adalah komunitas ilmiah (*communities of secientist*) dan pola paradigma yang sifatnya bergeser (*paradigm shift*).

Komunitas ilmiah (*communities of scientist*) adalah sekelompok ilmuwan atau para ahli yang memiliki nilai-nilai kognitif untuk berkomitmen bersama. Ilmu pengetahuan atau sains terlihat eksis dan menjadi sebuah paradigma ketika ada konsensus dari para ilmuwan yang membahas dasar kesepakatan ontologis, prinsip penjelasan, keumuman metodologi, prioritas dan petunjuk riset yang harus digunakan. Sebuah paradigma memang perlu untuk disebarkan luaskan oleh para ilmuwan (*communities of scientist*) agar menjadi prinsip dasar di fase sains normal (*normal science*).[23] Komunitas ilmiah ini bukanlah sekumpulan ilmuwan yang bekerja di satu tempat, tetapi lebih pada adanya kesamaan persepsi tentang alam ilmiah, kesamaan bahasa atau istilah, nilai, asumsi, tujuan, norma dan kepercayaan.[24] Ciri-ciri dari komunitas ilmiah adalah perlu mempelajari banyak hal, memiliki persyaratan keanggotaan yang jelas, profesional dan kepeduliannya dalam memecahkan permasalahan realitas.[25]

Unsur lain yang perlu ada dalam paradigma Khun ialah pola paradigma. Pola paradigma ini merupakan sebuah fase di mana sesuatu telah mengalami perubahan melalui pergeseran. Bergesernya suatu paradigma disebabkan oleh perubahan yang ditentukan berdasar kriteria legitimasi antara masalah dan solusi yang dimunculkan.[26] Pergeseran paradigma (*paradigm shift*) menunjukkan bahwa suatu ilmu pengetahuan atau sains tidak mengalami perkembangan dari pengetahuan baru secara akumulatif, melainkan revolutif.[27] Pola paradigma dapat dipahami sebagai perpindahan persepsi atau cara pandang tentang objek keilmuan tertentu dari pandangan lama ke pandangan baru. Sejatinya, paradigma menyadarkan kepada seseorang bahwa suatu komunitas ilmiah tidak selamanya meyakini sebuah produk keilmuan sebagai sesuatu yang final kebenarannya. Kebenaran dalam suatu objek lebih bersifat relatif, dan ada fasenya ia diragukan kevalidannya hingga ia beralih pada kebenaran paradigma baru. Jika paradigma baru sudah mulai diterima sebagai

---

22 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 86.

23 Lihat, Orman, "'Paradigm' as a Central Concept in Thomas Kuhn's Thought," 48.

24 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 134–35.

25 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 168.

26 Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun," Jurnal Ilmiah Islam Futura 11, no. 02 (1 Februari 2012): 85–87, https://doi.org/10.22373/jiif.v11i02.55.

27 Orman, "'Paradigm' as a Central Concept in Thomas Kuhn's Thought," 48.

sebuah kebenaran, mengalahkan paradigma lama, maka paradigma lama perlahan akan ditinggalkan guna menuju paradigma baru.[28] Berikut lima pola paradigma Khun beserta penjelasan ringkasnya.[29]

Pertama, pra-paradigma (*pre-paradigm*). Pra paradigma merupakan fase yang belum memungkinkan munculnya penemuan sehingga masih dalam rangka pencarian agar segera ditemukan, dan ilmu pengetahuan masih bersifat kosong (*blank*)[30] atau mentah (*immature*).[31] Di fase ini juga belum ada kesepakatan tentang teori apapun. Bahkan, aktivitas ilmiah dilakukan secara terpisah, tidak terorganisir, tanpa arah dan tujuan tertentu karena tidak adanya kesepakatan.[32] Fase ini menandai akan munculanya satu teori yang hendak dijadikan sebuah paradigma. Dari sisi waktu, periode ini cukup memakan waktu yang sangat lama.[33] Secara eksplisit, tahapan ini tidak begitu rinci dijelaskan oleh Khun dalam buku SSR, tapi bisa dipahami lebih dalam ketika ia menjelaskan tentang karya-karya Physica Aristoteles, Almagest Ptolemmaeus, Principia dan Optica Newton.[34]

Kedua, sains normal (*normal science*). Sains atau ilmu pengetahuan normal sering diartikan sebagai aktivitas investigasi yang diciptakan oleh komunitas ilmiah untuk menafsirkan alam ilmiah melalui paradigmanya. Ia merupakan upaya kesungguhan dari para ilmuwan guna menundukkan suatu permasalahan ke dalam kotak-kotak konseptual yang telah disediakan oleh paradigma ilmiah. Kemajuan dalam sains normal ditandai dengan banyaknya serpihan teka-teki yang telah dikumpulkan. Jika semakin banyak aktivitas ilmiah yang dapat dijelaskan dengan konsensus paradigmanya, maka semakin banyak pula kemajuan yang dicapai.[35]

28 Dalam analisisnya terdapat tiga makna yang berada di dalam pergeseran paradigma: (1) munculnya logika berfikir baru karena ketidakmampuan logika berfikir lama dalam menyelesaikan problem yang baru muncul; (2) kemunculannya lebih bersifat natural, baik disadari maupun tidak disadari; (3) kemunculan paradigma baru menawarkan solusi terbaru, yang kadang-kadang eksistensinya disikapi dengan kecurigaan bahkan permusuhan. Lihat, Ulya dan Abid, "Pemikiran Thomas Khun dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," 267–68.

29 Agaknya banyak perbedaan pembacaan pola paradigma Khun, ada yang tanpa pra-paradigma ada yang menggunakannya. Akan tetapi, tulisan ini mengacu pada penjelasan pola paradigma Khun yang diterangkan oleh Fahruddin Faiz di sesi perkuliahan pada saat membahas Thomas Khun. Fahruddin Faiz, "Catatan Materi Thomas Khun di Mata Kuliah Filsafat Ilmu dengan Dr. Faruddin Faiz" (Buku Tulisan Pribadi, Pertemuan Kelas, Zoom Meeting, 11 November 2020), t.h.

30 Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun," 93.

31 Waskito dan Kholik, ENIGMATIK: Revolusi Paradigma Ke-Islaman Nahdlatul Ulama, 53.

32 Faiz, "Catatan Materi Kuliah," t.h

33 Nur Akhda Sabila, "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas s. Khun (Aspek Sosiologis, Antropologis, dan Historis dari Ilmu Pengetahuan)," Zawiyah Jurnal Pemikiran Islam 5, no. 1 (2019): 90.

34 Lihat, Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 10.

35 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu

Kesepakatan dalam komunitas ilmiah meliputi komitmen, prinsip penjelasan, metodologi umum, prioritas dan petunjuk riset yang bisa diikuti. Pada fase ini akan terlihat adanya kesesuaian antara fakta dan paradigma.[36] Selain itu, para anggota komunitas ilmiah juga mulai menyebarkan paradigma tunggalnya.[37] Periode ini merupakan sebuah fase di mana teka-teki (*puzzeling*) permasalahan dengan segala kompleksitasnya dapat terselesaikan sesuai standar paradigma.[38] Fase sains normal terjadi secara akumulatif dan para ilmuwan berusaha mengembangkan paradigma yang menjadi *mainstream.* Akan tetapi, di tengah proses pengembangan paradigma di fase sains normal, terdapat sebuah kelemahan atau kelumpuhan yang belum mampu terjawab dikarenakan banyaknya masalah yang bermunculan akibat tidak sesuainya standar paradigma. Akhirnya, para ilmuwan sudah tidak bisa lagi menyelesaikan permasalahan yang terjadi karena beberapa penyimpangan, kemudian bergeser ke fase anomali.[39]

Ketiga, anomali (*anomalies*). Anomali adalah suatu keadaan yang memperlihatkan adanya ketidaksesuaian atau pertentangan antara kenyataan fenomena dengan paradigma yang dipakai sebagai pijakan. Menurut Khun, ada prasyarat yang harus ada di fase anomali, yakni kesadaran mendalam atas ketidakstabilan teori dari paradigma lama yang diterima dan diterapkan. Kesadaran akan hadirnya anomali amat lah lama dan mendalam sehingga menuntut sebuah penghancuran paradigma dalam skala besar serta pergeseran besar di problem teknik ilmu pengetahuan normal guna mendorong sebuah kemunculan teori baru.[40] Pada saat anomali memuncak, maka muncul lah krisis.

Keempat, krisis (*crisies*). Kegagalan dalam mengantisipasi anomali bisa saja menjadikan krisis, meskipun tidak seluruh anomali menciptakan krisis.[41] Anomali yang terjadi berulang kali, akan membuat paradigma masuk pada tahapan krisis.[42] Fase krisis menandai sebuah kemunculan teori-teori baru dari respons para ilmuwan. Sebagian para ilmuwan sudah mulai kehilangan kepercayaan di fase ini dan lebih memilih untuk mempertimbangkan berbagai alternatif. Teori yang bersumber

---

Pengetahuan, 137.

36 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 24.

37 Orman, "'Paradigm' as a Central Concept in Thomas Kuhn's Thought," 48.

38 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 136–37.

39 Ulya dan Abid, "Pemikiran Thomas Khun dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," 263–64.

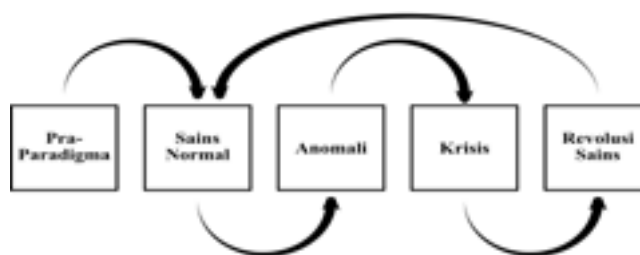
40 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 67–68.

41 Putra, "Epistemologi Revolusi Ilmiah Thomas Khun Dan Relevansinya Bagi Studi Al-Qur'an," 8.

42 Ulya dan Abid, "Pemikiran Thomas Khun dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam," 264.

dari paradigma lama akan dinyatakan tidak valid apabila ada teori alternatif yang menjadi kandidat untuk mengambil alih kemapanan teori. Jika fase krisis telah begitu serius maka perlu melakukan sebuah revolusi agar bisa menyelesaikan masalah yang sedang dihadapi. Jadi, bisa dikatakan bahwa munculnya revolusi ilmiah harus melalui tahapan krisis agar bisa membentuk tatanan paradigma baru.[43]

Kelima, revolusi sains (*revolutionalry science*) dijelaskan oleh Khun sebagai episode perkembangan non-komulatif, di mana paradigma lama sudah diganti seluruhnya atau hanya sebagian dengan paradigma baru yang lebih kompatibel.[44] Penggunaan kata revolusi dalam perubahan paradigma Khun merujuk pada istilah politik, yang menuntut dilakukan perubahan besar-besaran untuk mencapai sesuatu yang baru dan cepat. Menurutnya, revolusi merupakan sebuah tantangan dari pandangan dunia (*as a changes world view*) untuk ke depannya. Ketika paradigma berubah, maka dunia juga akan ikut berubah. Munculnya sebuah paradigma baru membuat para ilmuwan sering menggunakan istilah yang baru pula. Selama periode ini, para ilmuwan telah melihat, memahami dan mengetahui sesuatu yang sungguh-sungguh baru dan berbeda dari apa yang dilihat sebelumnya. Perubahan paradigma ini telah membuatnya sangat berbeda dalam memandang dunia.[45] Setelah mengalami revolusi, maka kemajuan di periode ilmu pengetahuan normal (*normal science*) perlu dinilai sebagai keadaan baru sebab cara memandang dunianya sudah tidak sama dari sebelumnya. Paradigma baru ini juga menandai keseluruhan nilai, norma, asumsi, bahasa dan cara pengamatan dengan cara yang baru. Demikianlah apa yang disebut oleh Khun sebagai pergeseran paradigma (*paradigm shift*), terjadinya suatu proses dari fase ilmu pengetahuan normal ke ilmu pengetahuan yang revolutif. Namun, di masa ilmu pengetahuan revolutif, juga dengan sendirinya akan mapan menjadi ortodoksi baru dengan artian ia kembali masuk di fase normal sains (*normal science*) versi terbaru, yang memungkinkan akan berubah lagi jika terdapat anomali dan krisis.[46] Apabila tidak ditemui fase anomali atau krisis maka ia masih tetap di tahapan sains normal, begitulah sirkulasi paradigma menurut pola Khun. Berikut ilustrasi sederhananya.

Gambaran Pola Paradigma Khun

43 Nurkhalis, "Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun," 95.

44 Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 92.

45 Kuhn, 111.

46 Muslih, Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, 140.

Pembacaan Teoritis Pola Paradigma Khun terhadap Islam Nusantara

1. Pra-paradigma: Kedatangan Islam di wilayah Nusantara (sekitar abad 7 hingga 12)

Secara umum, pendapat tentang kapan masuk dan prosesnya Islam di wilayah Nusantara dapat dipetakan menjadi tiga istilah menurut Taufik Abdullah dalam Ghofur, yaitu " Islam Datang", "Islam Berkembang" dan "Islam Menjadi Kekuatan Politik". Kedatangan Islam di wilayah Nusantara sekitar abad ke-7 M, sebagaimana yang diyakini penganut teori Arab, menunjukkan adanya perkampungan pedagang Arab di wilayah pantai barat Sumatera pada tahun 674 M dan sudah mempraktikkan ajaran Islam.[47] Bukti lain tentang kedatangan Islam di abad 7 ialah catatan tentang komunitas Muslim lokal di wilayah kerajaan Hindu-Buddha Zabaj (Sriwijaya) dalam kitab *'Ajaib al-Hind* yang ditulis oleh Buzurg bin Shahriyar al-Ramhurmuzi. Dalam kitab itu, telah digambarkan eksistensi para pedagang Muslim dari Arab yang menyaksikan kebiasaan atau tradisi di kerajaan Zabaj, di mana setiap Muslim baik pendatang maupun lokal ketika menghadap raja harus duduk bersila. Sayangnya, teks kitab itu tidak secara spesifik memberikan informasi apakah penduduk lokal ini diislamkan oleh para pedagang Arab.[48] Memang sejak abad ke 4 M sudah ada jalur yang menghubungkan antara teluk Persi, India hingga daratan Cina. Bahkan, di daratan Cina, terdapat pula catatan tentang kedatangan orang Islam pertama pada masa awal pemerintahan Dinasti Tang (618-907 M). Catatan lain menjelaskan bahwa kedatangan Islam di Nusantara sekitar abad 7, tepatnya di masa pemerintahan Dinasti Umayyah, di mana salah satu penguasa Umayyah pernah mengirimkan sekitar 17 utusan diplomatik pada pemerintahan Cina pada tahun 661-751 M, yang sudah barang tentu proses pengiriman utusan itu telah melewati wilayah perairan Nusantara.[49]

Bukti-bukti lain mengenai aktivitas keislaman selama kurang lebih 5 abad, dari abad 7 hingga 12 M, tidak banyak dijelaskan atau diuraikan secara detail dalam literatur sejarah. Kalaupun ada, belum ada penjelasan secara rinci dan konkret menegenai ajaran Islam yang sudah dianut oleh penduduk pribumi dalam jumlah besar.[50] Oleh sebab itu, berdasarkan catatan-catatan sejarah dalam kurun abad ini layak ditandai sebagai fase pra-paradigma dalam pola Khun, di mana Islam sebagai agama belum dijadikan sebagai format utama dalam berakidah maupun beraktivitas oleh masyarakat Nusantara secara luas. Artinya, di periode ini yang memeluk Islam di wilayah Nusantara tidak lah banyak karena mayoritas masyarakat masih

47 Abd Ghofur, "Tela'ah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara," no. 2 (2011): 166.

48 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama : Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII : Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 2013, 7.

49 Ghofur, "Tela'ah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara," 166–67.

50 Ghofur, 164.

menganut agama Hindu-Budha yang kedatangan dan kehadirannya lebih dahulu di wilayah Nusantara dibanding Islam.

2. Sains Normal (*normal science*): Antara Islam dan Budaya dalam Masyarakat Nusantara menuju Paradigma Islam Singkretik (sekitar abad 13 hingga 17)

Pemikiran Khun tentang sains normal sebenarnya ingin menggambarkan sebuah keadaan di mana paradigma sudah menjadi dominan dan dapat diterapkan sebagai format utama. Dalam pembacaan teoritis ini, sains atau ilmu pengetahuan normal dibuktikan dengan mulai diterimanya Islam sebagai agama di masyarakat Nusantara secara luas dan jalinannya dengan kebudayaan lokal Nusantara. Menurut Jhon L. Esposito dalam Umma Farida, Islam sudah mulai mapan dan banyak diterima dan diikuti masyarakat Nusantara sekitar abad 13, puncak pesatnya perkembangan Islam pada abad 15 dan 16.[51] Sejalan dengan itu, Azra juga menambahkan bahwa pada abad 13, Islam mulai mengalami bangkit yang ditandai dengan munculnya beberapa kerajaan-kerajaan Islam di beberapa wilayah Nusantara.[52] Kemunculan kerajaan-kerajaan Islam pada abad ini dibarengi dengan kondisi Kerajaan Sriwijaya yang mulai menurun dan melemah, baik secara politik maupun perdagangan. Jika pada abad 13 sudah muncul kerajaan yang bercorak Islam di wilayah Nusantara, maka hal itu merupakan hasil dari proses hubungan kaum Muslim dengan pribumi yang bergaul dalam kurun waktu lama hingga dapat menciptakan sebuah institusi kerajaan Islam.[53] Perkembang Islam di abad ini dibuktikan dengan ditemukannya batu Nisan Sultan Pertama di kerajaan Samudera Pasai yaitu Sultan Malik Al-Saleh yang wafat pada tahun 1292 M dan catatan Marcopolo yang pernah singgah selama 5 bulan di pesisir pantai utara Sumatera pada tahun 1292 M, menjelaskan tentang eksistensi Kerajaan Perlak yang terletak di ujung timur laut pulau Sumatera sudah memeluk agama Islam.[54]

Terlepas adanya perbedaan pendapat mengenai kerajaan Islam pertama di Nusantara antara Perlak atau Samudera Pasai, yang jelas Islam di periode ini sudah mulai banyak diikuti oleh masayakat pribumi. Pada saat musafir Maroko, Ibn Battuta melewati Samudera dalam perjalanannya dari dan ke Cina pada tahun 1345 dan 1346, melihat penguasa Samudera sebagai pengikut mazhab Syafi'i. Islam juga mengalami penyebaran secara luas hingga masuk teritori Brunai, Brengganu (Malaysia), dan Jawa Timur pada abad ini. Seputar penyebaran Islam di tanah Jawa dapat merujuk pernyataan Ricklefs, bahwa pada tahun 1413-1415, seorang Muslim Cina dalam suatu pelayaran, bernama Ma Huan, telah mengunjungi pesisir

---

51 Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal" 3, no. 1 (2015): 143.

52 Azra, *Jaringan Ulama : Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII : Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 31.

53 Binuko Amarseto, *Ensiklopedia kerajaan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Media, 2017), 15.

54 Ghofur, "Tela'ah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara," 167.

Jawa. Kemudian ia melaporkan bahwa terdapat tiga jenis penduduk Jawa: orang-orang Muslim dari Barat, orang-orang Cina yang sebagian memeluk Islam, dan orang Jawa yang menyembah berhala.[55] Namun, pada tulisan Ricklefs yang lain, ia menjelaskan, pada abad 14 sebenarnya sudah ada kaum Muslim yang berkelana ke Jawa, mungkin juga sudah ada orang Jawa yang lebih dahulu masuk Islam, dibuktikan dengan ditemukannya sebuah batu nisan dimulai dari tahun 1368 hingga 1369. Nisan-nisan itu, menjadi catatan kematian bagi orang Jawa yang berasal dari kalangan bangsawan, dekat istana raja Majapahit yang beragama Hindu-Budha, yang lebih dahulu menganut Islam.[56]

Perkembangan Islam di Jawa dengan Sumatera sedikit banyak terdapat perbedaaan yang mencolok. Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa baru mulai bemunculan sekitar abad 16, dimulai dengan berdirinya Kesultanan Demak. Islam sudah lebih bisa masuk di pedalaman pulau Jawa ketika Majapahit mengalami kemunduran secara kekuatan politik. Faktor penting dari perkembangan dan penyebaran Islam di tanah Jawa tidak bisa lepas dari peran Walisongo dan ulama-ulama lain yang melembagakan Islam dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat.[57] Para Walisongo dalam menyebarkan ajaran Islam lebih mengombinasikan antara syariah dan sufisme secara kultural. Sufisme yang begitu toleran terhadap tradisi Jawa dipadukan dengan aspek-aspek spiritual dalam menyiarkan agama Islam. Kehadiran Walisongo di Jawa menjadi salah satu penyebab yang mempercepat proses Islamisasi di berbagai daerah Jawa.[58] Cara atau metode yang digunakan Walisongo untuk menyebarkan ajaran Islam amat lah beragam seperti melalui perdagangan, lembaga pendidikan hingga dan kebudayaan. Tercampurnya nilai-nilai kebudayaan dan Islam tidak hanya dalam bentuknya praktik perilaku masyarakat tapi juga benda mati seperti arsitektur seni bangunan, makam, istana kerajaan, seni rupa, aksara-seni sastra, sistem pemerintahan, dan sistem kalender Jawa.[59]

Peran para sufi yang mendakwahkan Islam secara atraktif khususnya memadukan antara ajaran inti agama Islam dengan aktvitas budaya lokal, sehingga wajah Islam di sebagian Nusantara sering disebut dengan Islam singkretik, sebagaimana yang dikemukakan oleh Clifford Gertz, Wertheim, robert Jay, Harry J. Benda dan Howard M. Fiderspiel. Ada dua sebab mengapa cara pandang atau paradigma Islam sinkretik di periode ini begitu dominan. *Pertama,* bercampurnya

---

55 M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007), 31.

56 M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*, trans. oleh FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono, Pertama (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 29–30.

57 Miftahuddin, *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia dari Abad XIX sampai Masa Kontemporer*, Edisi pertama (Yogyakarta: UNY Press, 2017), 9–10.

58 Miftahuddin, 10–11.

59 Amarseto, *Ensiklopedia kerajaan Islam di Indonesia*, 25–31.

ajaran Islam dengan nilai-nilai setempat yang sudah hidup dan dipraktikkan masyarakat sejak sebelum datangnya Islam. *Kedua,* ajaran Islam telah bercampur dengan nilai-nilai serta tradisi masyarakat pedagang India dan Persia dalam menyebarkan Islam.[60] Schumann juga menambahkan bahwa apa yang sebenarnya disebut dengan Islam sinkretik ialah ajaran Islam yang telah dikontekstualisasikan, pada dasarnya tetap memegang ajaran Islam,[61] -tidak lantas tidak Islam, karena bisa saja model keislaman yang seperti inilah yang lebih bisa diterima oleh masyarakat Nusantara.

3. Anomali: Benturan antara Agama dan Kebudayaan hingga Munculnya Gagasan Puritanisme (sekitar abad 17 hingga 19)

Memasuki abad ke-17, wajah Islam di wilayah Nusantara cenderung berkarakter puritan, di mana munculnya gagasan Islam puritan ini dipelopori oleh sebagian ulama' yang pernah mengenyam pendidikan di Timur Tengah seperti Abdurrauf Singkel dan Muhammad Yusuf Al-Makassari. Kedua ulama' itu telah menganggap bahwa bentuk keberagamaan Islam yang paling ideal adalah meniru para *salaf al-Salih*. Adat, tradisi, dan budaya lokal dinilai dapat menghilangkan otentisitas Islam. Masuknya budaya lokal kerap dipandang sebagai sesuatu yang bidah dan *khurafat.* Para penggagas Islam puritan ini tetap menganggap bahwa *selametan* dan sejenisnya tidaklah dibenarkan secara tauhid meskipun terdapat nilai-nilai Islam di dalamnya.[62] Gagasan Islam puritan selanjutnya mulai tersebar ke pulau Jawa sekitar abad 18, dipmpin oleh Syeikh Haji Ahmad Rifa'i (1786-185), yang melancarkan gagasan pemurniannya setelah selsainya belajar di Haramain. Hal itu tercermin pada sikapnya terhadap pola keberagamaan masyarakat yang dalam banyak hal telah dipandang sebagai sesuatu yang bidah.[63]

Alih-alih harmoni antara Islam dan kebudayaan yang sudah lama dijadikan paradigma di fase normal sains mengalami gangguan yang cukup serius, dengan hadirnya puritanisme Islam di wilayah Nusantara. Hingga memasuki paruh abad 19, gagasan-gasan Islam puritan ini tumbuh subur dan berkembang sampai bisa memunculkan gerakan-gerakan Islam yang berpaham fundamentalis seiring dengan banyaknya jamaah haji yang pulang ke Indonesia sembari membawa semangat

---

60 M.W. Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara ; Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Fiqh madzhab negara: kritik atas politik hukum Islam di Indonesia (LKIS, Yogyakarta, 2001), 120, https://books.google.co.id/books?id=6r52DwAAQBAJ.

61 O.H. Schumann dan Panitia Penerbitan Buku Kenangan Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann, *Agama dalam dialog: pencerahan, pendamaian, dan masa depan : punjung tulis 60 tahun Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann* (BPK Gunung Mulia, 1999), 38, https://books.google.co.id/books?id=USS0oNP4koEC.

62 Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," 146.

63 Miftahuddin, *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia dari Abad XIX sampai Masa Kontemporer*, 49.

pemurnian dengan kembali Alquran dan Hadis.[64] Pada akhirnya, semangat puritanisme Islam pada tahapan ini perlu ditandai sebagai fase anomali pola Khun karena adanya ketidaksesuaian atau ketidakcocokan antara agama dan kebudayaan yang diwakili oleh para ulama' seolah keduanya terjadi benturan baik secara gagasan maupun praktik. Akibatnya, paradigma Islam singkretik telah mendapatkan pertentangan hingga menimbulkan sebuah krisis.

4. Krisis: Penolakan atas Kebudayaan dalam Agama Islam dan Hadirnya Gerakan-gerakan Islam pada abad 20 hingga sekarang

Pertentangan atau penolakan atas kebudayaan dalam Islam mampu dipahami sebagai fase krisis dalam paradigma Khun, di mana pada tahapan ini sudah banyak muncul gerakan-gerakan Islam yang bercorak puritan seperti Muhammadiyah (1912) dan Persatuan Islam (1923). Gerakan-gerakan ini menghendaki perubahan budaya melalui pengidentifikasian tradisi Islam standar Timur Tengah. Asumsinya, terdapat sebuah identitas Islam yang lebih murni dan modern. Kepercayaan lokal dianggap sangat menganggu kemurnian akidah Islam yang masuk dalam kategori sirik.[65] Belum lagi munculnya gerakan transnasionalisme setelah berakhirnya masa orde baru, yang cenderung memiliki karakter radikal seperti FPI (Front Pembela Islam), Laskar Jihad, Jamaah Islamiyah dan lain-lain. Tumbuh suburnya gerakan-gerakan radikalisme di Indonesia menjadi krisis tersendiri bagi identitas dan kebudayaan suatu bangsa dan negara.[66] Maka dari sini perlu diciptakan sebuah revolusi untuk mengubah cara pandang keagamaan yang lebih baru, baik, adaptif, elaboratif dan bisa diterima oleh masyarakat Nusantara secara luas, terkhusus Indonesia.

5. Revolusi Sains (*Revolutionary Science*): Islam Nusantara sebagai Paradigma dalam Membangun Harmoni Keagamaan dan Kebudayaan

Setelah NU menetapkan Islam Nusantara sebagai tema Muktamar ke-33 di Jombang, Jawa Timur pada tanggal 1-5 Juli 2015 dan menjadikan gagasan baru di salah satu rekomendasi keumatannya untuk mempertegas nilai dan praktik keagamaan, hingga sekarang, Islam Nusantara terus hangat diperdebatkan di publik, baik dari kalangan Kiai yang berada dalam tubuh NU, akademisi tingkat nasional dan internasional, ormas-ormas lain yang memiliki sentimen emosional dengan NU, bahkan masyarakat akar rumput NU sendiri. Model penerimaan dan penolakan juga sangat beragam, mulai dari yang menyetujui dengan dukungan, menerima dengan kritis, menolaknya dengan sikap kritis yang dilengkapi dengan

64 Syarif Hidayatullah, *Islam 'Isme-Isme" Aliran dan Paham Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 64.

65 A. Rahman, *Ideologi dalam Tafsir Indonesia - Rajawali Pers* (PT. RajaGrafindo Persada, 2021), 64–65, https://books.google.co.id/books?id=ORQaEAAAQBAJ.

66 Zaenal Abidin, "Wahabisme, Transnasionalism dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia" 12, no. 2 (2015): 140.

gagasan alternatif lain, penolakan secara mentah-mentah dan lain sebagainya.[67] Pada dasarnya sebagian yang menolaknya tidak langsung bisa meruntuhkan gagasan Islam Nusantara sendirinya, karena semakin sering diperdebatkan maka akan semakin mengarah pula pembahasannya dalam rangka memberi manfaat. Hal itu bisa dibuktikan dengan berapa banyak tulisan yang berbentuk buku, artikel, dan jurnal yang telah membahas Islam Nusantara pasca Muktamar NU, belum lagi beberapa perguruan tinggi di Indonesia yang mengadopsi Islam Nusantara sebagai konsentrasi dalam studinya, sebut saja UNUSIA Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Terlepas dari itu, sudah semestinya masyarakat melihat sebuah Islam Nusantara sebagai dinamika perkembangan dalam keilmuan Islam, bukan lagi ditempatkan sebagai produk gagasan satu ormas semata (NU).

Bukti kuat jika Islam Nusantara adalah bagian dari perkembangan keilmuan Islam ialah munculnya beberapa buku yang membahas tentang Islam Nusantara sebelum NU menetapkan sebagai tema dan rekomendasi dari hasil muktamarnya, seperti tulisan Azyumardi Azra, Nor Huda[68] dan Mukhsin Jamil.[69] Ketiga tulisan itu baik secara implisit maupun eksplisit sudah mengawali lebih dahulu membahas seputar Islam Nusantara, namun tidak sebagai gagasan pemikiran yang komperhensif dan koheren tapi sebagai kajian historis, sosial intelektual dan ideologi gerakan ormas Islam di Indonesia, yang kemudian disusul dengan munculnya buku ontologi Islam Nusantara, gabungan dari gagasan para pemikir Islam Indonesia yang diedit oleh Akhmad Sahal dan Munawir Aziz.[70] Islam Nusantara bukan hanya milik NU, tapi juga milik seluruh masyarakat Islam yang dahulunya mencakup wilayah Nusantara, sekarang masuk di sebagian besar wilayah Asia Tenggara. Meskipun spektrum geografis ini terlihat ikut mempengaruhi pemahaman Islam,[71] yang jelas

67 Achmad Syahid, *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama* (Depok, Indonesia: Rajawali Pers, 2019), “Prolog”. v; Untuk masalah rekomendasi keumatan, bisa lihat Robikin Emhas dkk., *Hasil-Hasil Muktamar Ke-33 NU* (Jakarta: Lembaga Ta’lif wan Nasyr PBNU, 2015), 377.

68 Tulisan Nor Huda lebih fokus membahas sejarah sosial intelektual Islam Nusantara. Lebih lengkapnya lihat, N. Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007). Tulisan Nor Huda lebih fokus membahas Islam Nusantara dari sudut pandang sosial intelektual.

69 Berbeda dengan tulisan Huda, tulisan Jamil ini lebih menitikberatkan pada logika Islam Nusantara dalam ormas-ormas besar di Indonesia. Secara tidak langsung tulisan ini telah menjadikan tanda bahwa gagasan berpikir Islam Nusantara tidak hanya miliki NU semata, tapi juga dimiliki oleh kelompok lain seperti Muhammadiyah, Al Irsyad dan Persis. Lebih lengkapnya baca M. Mukhsin Jamil, ed., *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al Irsyad, Persis, dan NU*, Seri Penerbitan Hasil Penelitian Kompetitif (Departemen Agama, Republik Indonesia, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007).

70 Buku ini ditulis oleh pemikir-pemikir elit Islam dari kelompok NU dan Muhammadiyah. Lebih lengkapnya lihat, Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, “Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan,” *Bandung: Mizan Pustaka*, 2015.

71 Dari sini kita bisa melihat, bagaimana suatu kawasan dapat membentuk sebuah identitas keislaman hingga akhirnya memberikan corak baru dalam bungkusnya, bukan pada isinya. Hal

sudah saatnya Islam Nusantara dijadikan sebuah paradigma keilmuan, berakar dari historisitas kedatangan Islam awal di wilayah Nusantara dan perkembangannya hingga sekarang.

Di tahapan ini, setidaknya terdapat persimpangan antara teori revolusi sains dalam paradigma Khun dengan proses munculnya gagasan Islam Nusantara yang dijadikan sebagai sebuah paradigma. Jika Khun, memandang perubahan paradigma bergeser secara revolutif, maka Islam Nusantara dilihat dari proses kemunculannya tidak lah demikian, melainkan evolutif. Argumentasi yang dapat dibangun ialah bahwa kemunculan gagasan Islam Nusantara sudah lahir sejak tahun 2003 yang diusulkan oleh Abdul Karim ketika rapat jurusan Sejarah Kebudayaan Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Akan tetapi, usulan tersebut tidak mendapatkan sambutan hangat. Tahun 2005 dalam seminar terbatas yang diadakan Pusat Studi Islam UII Yogyakarta, Karim mengusulkan agar ada lembaga yang menangani keislaman di Indonesia, kemudian pihak UII sepakat dan memunculkan mata kuliah khusus yang membahas Islam Nusantara. Kemudian pada tanggal 13 Desember 2011, dalam rapat sarasehan para sesepuh NU se-Jawa di Sarang Jawa Tengah, Karim yang dijemput dari Yogyakarta oleh KH. Hasyim Muzadi, Zamakhsyari Dzofier dan Abdul Jamil, mengusulkan ulang gagasan tentang Islam Nusantara di kalangan para sesepuh NU, hasilnya mendapat sambutan positif hingga menjadi tema muktamar.[72] Komunitas ilmuwan (*communities of scientist*) dalam konsep paradigma Khun diperankan oleh para Kiai-kiai NU dan akademisi telah menciptakan sebuah paradigma baru dengan istilah Islam Nusantara yang befungsi untuk membangun harmoni antara keagamaan dan kebudayaan.

---

ini berkaitan erat dengan studi Islam yang dilihat dari perspektif kawasan. Di sampin itu, istilah Nusantara juga sebenaranya agak pelik, pasalnya, Nusantara dalam pandangan Azra tidak hanya Indonesia seperti pandangan Bizawie, tapi juga mencakup sebagian wilayah Asia Tenggara atau Asean seperti Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan Champa (Kampuchea). Artinya jika mengacu pada istilah Nusantara, maka berkonsekuensi pada luasnya maksud dan pembahasan di dalamnya, tidak sekadar Indonesia. Namun, untuk menengahi peliknya istilah tersebut maksud dari Islam Nusantara adalah Islam Asia Tenggara lebih dapat diterima, dan istilah Nusantara sejujurnya lebih cenderung ke arah historis bukan institusi internasional. Walaupun cakupan Islam Nusantara mencapai sebagaian dari Asia Tenggara, tapi warna yang paling dominannya tetap Indonesia, karena bukti-bukti peninggalan sejarah Islam di Indonesia masih bisa ditemukan dan diakses. Lihat, Qomar, *Studi Islam di Indonesia*, 157 dan 162–63.

72 Usulan Islam Nusantara ini juga pernah Prof Karim ceritakan di kelas pada saat mata kuliah Metodologi Penelitian di program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kemudian diperkuat lebih melalui penelusuran ke situs web NU Online, memang benar Prof Abdul Karim merupakan salah satu penggagas Islam Nusantara. M. Lytto Syahrum Arminsa, "Buku Catatan Selama Perkuliahan dengan Prof Karim" (t.p, 28 Februari 2020), Catatan Pribadi; Tim Penulis NU Online, "Islam Nusantara akan Mampu Mendamaikan Dunia," Wawancara Ahmad Suhendra dengan Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Prof Abdul Karim, NU Online, 30 Januari 2016, https://www.nu.or.id/post/read/65396/islam-nusantara-akan-mampu-mendamaikan-dunia.

Menguji Islam Nusantara sebagai Paradigma: Tantangan Arus Positivisme

Setelah menelusuri lebih jauh investigasi historis tentang Islam Nusantara berdasarkan pola Khun, tulisan ini hendak menguji Islam Nusantara sebagai paradigma. Sedikitnya, ada lima syarat untuk menguji Islam Nusantara sebagai paradigma, yaitu: (1) *accuracy*: kesesuaian; (2) *consistency*: konsistensi; (3) *scope*: cakupan; (4) *simplicity*: kesederhanaan; dan (5) *fruitfulness*: manfaat.[73] Dilihat dari akurasi atau kesesuainnya, kehadiran Islam Nusantara sangat sesuai dengan konteks masyarakat Islam Indonesia secara khusus, dan lebih luas meliputi wilayah Nusantara mencakup negara-negara di Asia Tenggara. Dalam artian, kesesuaian itu bisa melibatkan letak geografis dan masyarakatnya. Setelah NU mempromosikan Islam Nusantara sejak tahun 2015 hingga sekarang, istilah "Islam Nusantara" telah jamak dan konsisten digunakan, tidak ada perubahan sama sekali dari segi istilah. Di sisi lain, cakupan dalam Islam Nusantara meliputi lintas pembahasan yang tidak hanya agama, tapi juga sejarah, sosial, politik, hukum, budaya, tradisi, seni, makanan atau minuman hingga arsitektur. Hal ini menunjukkan bahwa kajian tentang Islam Nusantara begitu luas, dan cakupan kajiannya juga masih amat banyak. Apa yang menjadi syarat dari ukuran kesederhanaan ialah berkaitan dengan penggunaan istilah Islam Nusantara, minimal tidak sulit untuk dilafalkan hingga mudah untuk diingat. Terakhir, tentang kegunaan dan kemanfaatannya. Islam Nusantara secara subjek digunakan sebagai respons atas gerakan transnasionalisme di fase krisis. Sedangkan dari segi objek, Islam Nusantara dapat memberikan banyak manfaat, khususnya dalam studi Islam di Indonesia. Dengan demikian, apakah Islam Nusantara layak dijadikan sebagai paradigma? Jawabannya, sangat lah layak dan sangat sesuai dengan standar validitas syarat paradigma.

Setelah menguji Islam Nusantara dari paradigma, ternyata di dalam tubuh paradigma masih terdapat pengelompokkan. Kinloch (1977) mengklasifikasi paradigma menjadi enam berdasarkan teoritikalnya, meliputi *organic paradigm, conflict paradigm, social beharviorism, structure functionalism, modern conflict theory* dan *social-psychological paradigm*. Sedangkan Crotty (1994) membaginya menjadi lima paradigma berdasarkan teori sosial, antara lain *positivism, interpretivism, critical inquiry, feminism* dan *posmodernism.* Burel dan Morgan (1979) mengelompokkan paradigma menjadi empat bagian, *radical humanist paradigm, radical structuralist paradigm, interpretive paradigm* dan *functionalist paradigm.* Sementara Guba dan Lincoln (1994) membagi menjadi empat paradigma, yaitu: *positivism, postpositivism, critical theories dan constructivism.* Akan tetapi, ilmuwan sosial lain melihat adanya kesamaan antara *positivism* dan *postpositivism* karena keduanya tidak memiliki perbedaan metodologi yang lebih jauh, adanya kemiripan. Oleh karena itu, para ilmuwan sosial membagi paradigma menjadi tiga paradigma, meliputi *classical paradigm* (mencakup positivisme dan

73 Lima syarat dalam paradigma ini saya adopsi dari penjelasan Fahruddin Faiz ketika menjelaskan paradigma Khun di kelas pada saat mata kulaih Filsafat Ilmu. Faiz, "Catatan Materi Kuliah," t.h.

postpositivisme), *critical paradigm* dan *constructivism paradigm*. Terlepas dari banyaknya pengelompokan paradigma itu, intinya setiap paradigma bisa dibedakan dengan paradigma lainnya atas dasar konsepsi, asumsi, manusia, realitas sosial, keberpihakan moral dan juga komitmennya terhadap nilai-nilai tertentu.[74] Akan tetapi, tulisan ini lebih mengadopsi pengelompokan yang dilakukan oleh Guba dan Lincoln beserta para ilmuwan sosial yang membagi paradigma menjadi empat dan tiga. Alasannya, pengelompokan paradigma tersebut memiliki konsekuensi masing-masing metodologi yang akurat. Adapun dimensi-dimensi yang harus ada dalam setiap paradigma mencakup ontologi, epistemologi, aksiologi, dan metodologi.

Secara umum, pembahasan Islam Nusantara, belakangan ini, cenderung mengarah pada arus paradigma positivis dan pos-positivis. Hal tersebut bisa dibuktikan dengan sederhana melalui buku "*Islam Nusantara dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*"[75]. Buku tersebut secara umum, menandai dimensi ontologis dalam paradigma positivis. Di mana dalam buku itu mulai digali sebuah ketentuan umum tentang Islam Nusantara yang disarikan dari realitas masyarakat Indonesia, dan kemudian disusul dengan tulisan Rumadi Ahmad dan Ngatawi Al-Zastrouw yang membahas konstruksi Islam Nusantara.[76] Dimensi epistemologi dalam paradigma positivis pada Islam Nusantara bisa dipahami dengan dijadikannya realitas masyarakat sebagai proses untuk memperoleh ilmu pengetahuan, seperti tulisan Ghozali dan Mustofa yang menggali berusaha menggali epistemologi Islam Nusantara.[77] Sedangkan dimensi aksiologi dalam paradigma positivis mempunyai tujuan eksplanasi, prekdisi dan kontrol realitas sosial seperti halnya tulisan Darajat dan Luthfi.[78] Ketiga dimensi itu jika dilihat dari sisi metodologi cenderung memiliki corak tulisan yang eksplanatif dengan kriteria penelitian empiris dan terkontrol.[79]

Bersamaan dengan itu, pemikiran paradigma Khun memang dihadirkan untuk merespons pemikiran yang bersifat positivistik. Pemikiran positivistik cenderung memisahkan atau adanya jarak antara ilmu sebagai objek dengan subjektivitas ilmuwan. Memang harus diakui arus paradigma positivisme lebih menitikberatkan pada hukum sosial yang bersifat universal, dapat diciptakan dengan rasio, kurang berminat untuk melihat faktor historis yang berperan aktif dalam mengaplikasikan hukum-hukum yang yang dianggap universal. Baginya, ilmu pengetahuan bukan

74 Dedy N Hidayat, "Metodologi Penelitian dalam Sebuah 'Multi-Paradigm Science'" 3 (2002): 198–201.

75 Sahal dan Aziz, "Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan," 15.

76 Ahmad, "Rancang Bangun Islam Nusantara," 1; Al-Zastrouw, "Mengenal Sepintas Islam Nusantara," 1.

77 Moqsith, "Tafsir atas lslam Nusantara (Dari lslamisasi Nusantara Hingga Metodologi lslam Nusantara)," 20; Mustofa, "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan: Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara," 405.

78 Darajat, "Warisan Islam Nusantara," 77; Luthfi, "Islam Nusantara," 1.

79 Hidayat, "Metodologi Penelitian dalam Sebuah 'Multi-Paradigm Science,'" 204–6.

velue-neutral, melainkan *value-laden* yang berkaitan erat dengan nilai-nilai sosio-kultural, budaya dan pertimbangan politik. Suatu ilmu sudah pasti memiliki relasi erat dengan faktor subjektivitas, dalam artian terdapat bangunan sosio-kultural dari komunitas ilmiah yang mewujudkan paradigma ilmu.[80] Dalam konteks studi Islam Nusantara, arus positivisme dalam paradigma positivistik ternyata menjadi tantangan tersendiri bagi perkembangan studi ke depannya. Kelemahan prinsip dasar positivisme yang hanya mengungkap realitas dengan generalisasi hasil temuan membuatnya tidak lama lagi untuk dipertahankan, artinnya perlu adanya pergeseran paradigma (*paradigm shifts*) dari positivis ke konstruktivis dan teori kritis. Karena dengan bergesernya paradigma tersebut memunculkan dimensi-dimensi baru dalam studi Islam Nusantara, khususnya di wilayah metodologi. Oleh sebab itu, pada pembahasan selanjutnya, tulisan ini hendak menawarkan beberapa metodologi yang berangkat dari paradigma konstruktivis dan teori kritis dengan dasar pengetahuan sosial-humaniora.

Tawaran Metodologi untuk Studi Islam Nusantara

Tantangan serius yang sedang dihadapi Islam Nusantara secara keilmuan dewasa ini terletak di wilayah metodologi. Hal itu bisa diperkuat dengan pernyataan Bizawie yang menjelaskan bahwa Islam Nusantara masih dalam tahap proses pencarian metodologi agar bisa membuat konstruksi yang meneguhkan, terkhusus dalam konteks ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, tulisan ini hendak memberikan beberapa tawaran metodologi yang bertujuan untuk mengembangkan studi Islam Nusantara ke depannya. Di antara tawaran metodologi tersebut ialah fenomenologi, hermeneutika dan teori kritis.[81] Argumentsi mengapa ketiga metodologi itu layak ditawarkan. *Pertama,* ketiganya sama-sama berangkat dari ilmu sosial dan humaniora yang fungsi dan tujuannya tidak lain akan menggali fakta sosial masyarakat Islam Nusantara. *Kedua,* dalam satu proses keilmuan, ketiga metode itu mampu melibatkan subjek dalam menggali, memahami, mengkaji, menyuarakan dan menafsirkan objek kajian yang hendak diteliti. *Ketiga,* dilihat dari popularitasnya, ketiga metode tersebut sedang marak didiskusikan, diaplikasikan dan dikembangkan oleh para ilmuwan global yang disesuaikan dengan bidangnya masing-masing. Berikut penjelasan ringkas mengenai tiga tawaran metodologi dan signifikansinya terhadap studi Islam Nusantara.

1. Fenomenologi

Fenomenologi mulai dijadikan sebagai sebuah metodologi pada saat Alferd Schutz memandang konsep dalam fenomenologi mampu menawarkan beberapa implikasi prosedural tentang bagaimana kebenaran diraih, bagaimana realitas

80 Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 132–35.

81 Tiga tawaran metodologi dalam Islam Nusantara ini secara keseluruhan disarikan dan diambil dari bukunya Muslih. Lihat, Muslih, 153.

dipahami secara apa adanya, bagaimana kehidupan manusia didekati dengan caranya yang khas dan menjadi milik subjek.[82] Menurut Ferran dalam Suraja dan Al Akbar, Schutz merupakan orang yang pertama kali menerapkan metodologi Husserl sebagai studi sosialnya.[83] Alih-alih pengaruh Husserl sebagai inisiator fenomenologi tidak bisa dilepaskan begitu saja, karena pemikirannya sangat banyak mempengaruhi para fenomenolog setelahnya. Bagi Husserl, fenomenologi merupakan ilmu tentang penampakan atau fenomena, yang pembahasannya meliputi makna di balik penampakan. Sederhananya, fenomenologi adalah usaha kehati-hatian dalam mendeskripsikan hal-ihwal sebagaimana mereka menampakkan diri ke dalam kesadaran manusia.[84]

Fenomena yang dijadikan sebagai ilmu pengetahuan (fenomenologi), dirancang untuk menemukan sebuah fenomena dan menggali masalah yang sebelumnya tidak diperhatikan atau diabaikan, karena dirasa perlu eksplorasi pengalaman dan makna dari suatu fenomena. Tujuan dari fenomenologi tidak lain ialah untuk mengembangkan pemahaman tentang suatu fenomena melalui pengalaman khusus manusia atas fenomena itu dan agar lebih bisa memahami pengalaman yang berada di dunia kehidupan yang nyata. Fenomenologi dapat memberikan penjelasan yang kaya serta membantu proses kemungkinan pemahaman yang berada di balik suatu fenomena. Asumsi metodologi yang didapatkan dari fenomenologi ialah memiliki ciri pemahaman induktif yang dipengaruhi oleh pengalaman peneliti dalam mengumpulkan dan menganalisis data, berangkat dari bawah ke atas. Pandangan seperti itu, setidaknya mengarahkan pada pendekatan penelitian kualitatif. Adapun karakteristik dari penelitian fenomenologi yaitu mengurung asumsi, berfokus pada sebuah fenomena utama, menggarap sampel kecil dan analisis data tematik. Berikut beberapa tahapan dalam melakukan penelitian fenomenologi: (1) reduksi fenomenologi-memurnikan objek dari pengalaman dan prasangka awal; (2) variasi imajinasi-mencari makna dengan memanfaatkan imajinasi, kerangka rujukan dari perspektif, posisi, peranan dan fungsi yang berbeda, yang tujuannya mencapai deskripsi struktural dari sebuah pengalaman (bagaiamana fenomena berbicara dengan sendirinya); (3) sintesis makna dan esensi- yang menyatukan dasar-dasar deskripsi tekstural dan struktural ke dalam suatu pernyataan yang menggambarkan hakekat fenomena secara keseluruhan.[85]

Dalam konteks studi Islam Nusantara, fenomenologi layak dijadikan sebuah

82 Muhammad Farida, *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial* (Kencana, 2018), 3–4, https://books.google.co.id/books?id=lsx1DwAAQBAJ.

83 Muhammad Supraja dan Nuruddin Al Akbar Akbar, *Alfred Schutz: Pengarusutamaan Fenomenologi dalam Tradisi Ilmu Sosial* (UGM PRESS, 2021), 59, https://books.google.co.id/books?id=ISYSEAAAQBAJ.

84 Donny Gahral Adian, *Pengantar Fenomenologi* (Penerbit Koekosan, 2016), 5 dan 7, https://books.google.co.id/books?id=h1rbDwAAQBAJ.

85 Michael Jibrael Rorong, *Fenomenologi* (Deepublish, 2020), 65–87, https://books.google.co.id/books?id=MCHyDwAAQBAJ.

metode guna mengungkap segala fenomena baik sosial, kebudayaan, agama atau politik masyarakat Muslim Nusantara. Fokus cakupannya tidak lebih dari penggalian pengalaman hidup masyarakat lokal yang memiliki unsur agama dan kenusantaraan beserta deskripsi makna yang terkandung di dalamnya. Pada dasarnya, metode fenomenologi ingin menunjukkan bahwa manusia adalah sumber ilmu pengetahuan, pencipta sejarah, sekaligus pembangun pandangan dunianya (*world view*).[86] Beberapa contoh riset fenomenologi Islam Nusantara, di antaranya, tulisan Dzulkifli yang membahas tentang konsistensi tradisi tahlilan dan kenduri serta tulisan Adrian yang mengungkap fenomena komunikasi dan akulturasi masyarakat lokal dan Muslim di perbatasan Indonesia-Malaysia.[87] Penerapan metode fenomenologi dalam studi Islam Nusantara sudah seharusnya mendapat perhatian dan minat yang lebih, agar bisa memahami ragam fenomena masyarakat Islam yang berada di wilayah Nusantara.

2. Hermeneutika

Hermeneutika mulai dijadikan sebagai metode dalam studi ilmu sosial dan humaniora pada saat Wilhelm Dilthey, seorang filusuf abad 19, digelisahkan dengan ketiadaan metode yang cocok dalam ilmu humaniora, sementara ilmu kealaman sudah menemukan metode yang memadai. Dari sini lah Dilthey menelaah hermeneutika Schleiermacher dan mengadopsinya sebagai landasan epistemologis untuk ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Dalam sudut pandang ini, hermeneutika dijadikan sebagai sebuah metode untuk memperoleh makna kehidupan manusia secara meneyeluruh, yang garapannya tidak semata-mata teks, tapi meliputi makna kehidupan dari semua bentuk sinyal dan simbol, praktik sosial, kejadian sejarah, termasuk juga karya seni.[88] Dilthey telah menyatakan bahwa sesungguhnya makna dari subyek amat bergantung penuh pada konteks sejarah, latar belakang budaya dan lingkungan sekitar yang berinteraksi dengan subyek. Bahkan, Hardiman dalam Al Munir, mengelompokkan Schleirmacher dan Dilthey sebagai tokoh klasik yang melibatkan hermeneutika sebagai metode.[89] Dari sini kiranya hermeneutika dapat didefinisikan sebagai cabang ilmu yang membahas seputar hakekat, ketepatan metode dalam landasan filosofis untuk memahami dan menafsirkan hal-hal yang perlu ditafsirkan, seperti ungkapan atau simbol yang karena banyaknya faktor yang

---

86 Farida, *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*, 6–7.

87 Mohammad Dzulkifli, “Konsistensi Tradisi Tahlilan dan Kenduri di Kampung Sapen Perspektif Fenomenologi Agama” 30, no. 1 (2021): 12; Bob Andrian, “Komunikasi dan Akulturasi: Studi Fenomenologi pada Masyarakat Lokal dan Muslim di Perbatasan Indonesia-Malaysia,” *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 4, no. 1 (30 Juni 2020): 51, https://doi.org/10.23971/njppi.v4i1.1981.

88 Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum: Sejarah, Filsafat, & Metode Tafsir* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2011), 85, https://books.google.co.id/books?id=FHmfDwAAQBAJ.

89 M. Ied Al Munir, “Hermeneutika Sebagai Metode Dalam Kajian Kebudayaan,” *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya* 5, no. 1 (2021): 109–10.

sulit dipahami.[90]

Apa yang dipahami dari hermeneutika sebagai metode tidak lain dari praktik hermeneutika yang berfungsi sebagai cara menafsirkan.[91] Metode hermeneutik ini sebenarnya mencoba menyesuaikan setiap unsur ke dalam teks untuk menjadi satu keseluruhan yang lengkap, proses ini disebut dengan lingkaran hermeneutik. Ciri-ciri objek dapat dimengerti melalui keseluruhan konteks, dan keseluruhan konteks juga dapat dimengeti melalui ciri-ciri objeknya.[92] Oleh karena itu, ada tiga bentuk hubungan (*triadic*) dalam hermeneutika yang meliputi: hubungan penggagas dengan teks; hubungan pembaca (penafsir) dengan penggagas; dan hubungan pembaca dengan teks.[93] Pada akhirnya, hermeneutika tidak lebih dari sekedar seni memahami sesuatu, baik teks maupun masyarakat yang dilandaskan pada kesadaran dialogis dan dialektis. Atas dasar ini sebuah pemahaman atau penafsiran merupakan sebuah kegiatan produktif guna memberikan suatu makna. [94]

Sebagai suatu tawaran metodologi dalam kajian Islam Nusantara, eksistensi hermeneutika perlu dipertimbangkan khususnya dalam mengkaji teks-teks kenusantaraan baik yang berbentuk sastra, hukum, agama bahkan kesejarahan. Urgensi hermeneutika dalam studi Islam Nusantara mampu memberikan pemahaman dan analisis yang mendalam terkait dimensi historis teks. Namun, harus diakui bahwa kajian tentang hermeneutika dalam teks Islam Nusantara, belakangan ini, lebih didominasi oleh para pengkaji Alquran dan Tafsir karena memang hermeneutika fokus kajiannya lebih sering dikaji untuk kitab suci, seperti tulisan Islah Gusmian yang berjudul "Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika dan Ideologi"[95] dan tulisan 'Azzah yang berjudul "Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam min Al-Qur'an Al-Karim".[96] Keduanya menggali teks-teks tafsir yang ditulis oleh ulama' Nusantara berdasarkan metode hermeneutika. Di samping itu, tulisan Al Munir yang berjudul "Hermeneutika Sebagai Metode

---

90 Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 18.

91 Al Munir, "Hermeneutika Sebagai Metode Dalam Kajian Kebudayaan," 111.

92 Mochtar Lutfi, "Hermeneutika: Pemahaman Konseptual dan Metodologis," t.t., t.h.

93 Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Kencana, 2016), 26, https://books.google.co.id/books?id=BfW3DwAAQBAJ.

94 Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 175–76.

95 I. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia ; Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 1, https://books.google.co.id/books?id=g11nDwAAQBAJ.

96 'Azzah Nurin Taufiqotuzzahro', "Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-qur'an Al-Karim" (Tesis, Pascasarjana Program Studi Interdisciplary Islamic Studies Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019), Abstrak.

Dalam Kajian Kebudayaan”,[97] setidaknya mampu memberikan warna baru dalam khazanah keilmuan hermeneutika khususnya pada saat membahas kebudayaan.

3. Teori Kritis

Teori Kritis merupakan sebuah mazhab pemikiran yang mengedepankan penilaian reflektif dan kritik dari masyarakat dan budaya dengan menerapkan pengetahuan dari ilmu sosial dan humaniora. Dari segi istilah, teori kritis menyimpan dua makna dengan asal-usul yang berbeda, dari sosiologi dan kritik sastra. Namun, istilah teori kritis secara khusus dipakai dalam pendekatan filosofis Mazhab Frankfurt, yang berpijak pada pemikiran Marx dan Hegel. Teori kritis ini memang sengaja dikembangkan oleh Institut Penelitian Sosial, Universitas Frankfurt, Jerman diinisiasi para Neo-Marxis. Ia mulai dikenalkan kepada masyarakat publik khususnya kalangan filsafat sosial dan sosiologi pada tahun 1961. Tujuan dari diciptakannya teori kritis tidak lain untuk membebaskan manusia dari manipulasi teknokrasi modern, yang menolak skeptisisme dengan tetap mensinergikan antara nalar kritis dan kehidupan sosial. Pengoperasian teori kritis dilakukan secara dialektis dengan menelusuri kontradiksi dalam pranata sosial yang sudah ada. Secara umum, teori kritis ingin menggambarkan segala upaya apapun guna mendalami praktik-praktik kritisisme, interpretasi, pemahaman historis, dan tindakan sosial, khususnya menyoroti penulisan.[98]

Lantas sejak kapan teori kritis mulai dijadikan sebuah metode? Sejujurnya, teori kritis merupakan sebuah paradigma dalam ilmu pengetahuan secara luas (lihat bab sebelumnya). Akan tetapi, tetapi dalam perkembangannya ia dituntut untuk lebih praktis dalam menerapkan langkah-langkahnya, tidak hanya teoritis sebagaimana adanya jarak antara teori dan praktik. Oleh karena itu, Jurgen Habermas selaku tokoh generasi kedua Mazhab Frankfurt berupaya mengintegrasikan antara teori dan praktik dalam merefleksikan pranta sosial secara kritis. Landasan epistemik teori kritis Habermas dalam membaca realitas sosial mengungkapkan bahwa dimensi teoritis dan praksis dalam konstruksi dan metodologi ilmu sosial tidak dapat dipisahkan dan tuntunan praksis sosial tidak boleh mengorbankan ketegaran teoritis. Begitu juga sebaliknya, keketatan ilmiah tidak boleh mengabaikan dimensi praksis dan teori sosial. Hakekatnya, teori kritis juga bagian dari aksiologi sosial, dalam arti ia membawa kajian sosial pada tawaran normatif tentang arah yang harus dituju untuk membangun masyarakat.[99] Adapun sasaran dari teori kritis adalah memberikan kritik terhadap segala statisme baik yang digerakkan oleh rasionalitas individu maupun ideologi masyarakat. Dalam persoalan kritik ideologi, teori kritis memiliki tiga sudut pandang. *Pertama,* memberikan kritik

97 Al Munir, “Hermeneutika Sebagai Metode Dalam Kajian Kebudayaan,” 101.

98 Maghfur M. Ramin, *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab*, Anak Hebat Indonesia (Anak Hebat Indonesia, 2017), 1–5, https://books.google.co.id/books?id=ui89EAAAQBAJ.

99 Sindung Tjahyadi, “Teori Kritis Jurgen Habermas: Asumsi-Asumsi Dasar Menuju Metodologi Kritik Sosial,” *Jurnal Filsafat* Jilid 34, no. 2 (t.t.): 180–81 dan 195.

secara radikal terhadap masyarakat dan ideologi dominan. *Kedua,* kritik ideologi tidak dilakukan untuk memberikan justifikasi dalam bentuk kritik moral, melainkan lebih mempermasalahkan apakah sesuatu itu merupakan kesadaran palsu, khayalan atau lainnya. *Ketiga,* kritik ideologi diletakkan secara khusus guna menganalisa perubahan-perubahan penting dalam sebuah pandangan atau kerangka epistemologi tradisional.[100]

Kehadiran teori kritis juga layak dipertimbangkan sebagai tawaran metodologi dalam studi Islam Nusantara, khususnya di wilayah sejarah dan tradisi. Apa yang selama ini dianggap sebagai sesuatu yang *taken for granted* dalam sejarah dan tradisi Islam Nusantara sudah semestinya dilakukan pembacaan ulang untuk menggugah kesadaran kritis. Terutama ketika memahami sejarah Islam Nusantara dari sumber-sumber Barat. Dengan kata lain, perlu mempertimbangkan batas-batas ideologi dan kepentingan dalam penulisannya. Sementara itu, teori kritis juga menjadi seperangkat alat atau metode dalam menanggapi permasalahan-permasalahan internal maupun eksternal yang menentang kehadiran Islam Nusantara di ruang publik, seperti tulisan Ahmadi yang berjudul "Analisis Wacana Kritis Pemberitaan Islam Nusantara pada Mediaindonesia.com dan Republika.co.id" yang menelusuri lebih jauh pemberitaan Islam Nusantara di beberapa media.

Simpulan

Sudah amat banyak dari beberapa tulisan sebelumnya, yang mengatakan bahwa Islam Nusantara sebagai paradigma. Namun, hingga sekarang konsep paradigma yang seperti apa dan bagaiamana pola paradigmanya belum sempat dijelaskan. Melalui tulisan ini, istilah paradigma dan polanya merujuk pada Thomas Khun (1996). Fase pra-paradigma dalam pola paradigma Khun menandai bahwa aktivitas keislaman di wilayah Nusantara pada saat awal kedatangannya belum menemukan pola yang paten, masih sedikit orang menganut Islam dan Islam sendiri masih dalam tahap perkenalan ke masyarakat. *Normal science* dalam konteks Islam Nusantara diambil dari perkembangan Islam di wilayah Nusantara pada abad 13 hingga 17, pada kisaran abad itu mulai muncul kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, Walisongo dan sudah banyak masyarakat lokal yang memeluk agama Islam. Proses akulturasi dan asimilasi antara agama dan budaya lokal mengantarkan pada paradigma Islam singkretik, di mana memadukan antara nilai keislaman dan kebudayaan. Harmoni Islam dengan tradisi dan budaya masyarakat Nusantara ternyata mendapat pertentangan sekitar abad 17 hingga 19, ditandai dengan munculnya beberapa tokoh Islam yang menentang adanya percampuran antara agama dan kebudayaan hingga pada akhirnya mengalami fase krisis keagamaan dan kebudayaan sampai abad 21. Dalam fase krisis ini, mulai muncul gerakan-gerakan puritanisme Islam yang ingin mengembalikan ajaran Islam sesuai aslinya, disusul

---

100 Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, 190–91.

berkembangnya ideologi transnasionalisme. Dengan begitu, NU sebagai komunitas ilmuwan (*community of science*) yang dalam organnya terdapat para ulama' atau Kiai dan dibantu juga oleh para akademisi menciptakan sebah gagasan tentang Islam Nusantara di fase revolusi sains yang berfungsi untuk membangun harmoni antara keagamaan dan kebudayaan. Namun, jika melihat prosesnya, munculnya gagasan Islam Nusantara berjalan secara evolutif, bertahap, bukan revolutif, yang benih-benihnya muncul sejak tahun 2003, dan baru terealisasi scara masif pada saat Muktamar NU di Jombang tahun 2015.

Dari hasil penelusuran historis tentang Islam Nusantara, mengantarkan pada sebuah uji kelayakan, apakah Islam Nusantara layak dijadikan sebuah paradigma? Melalui lima syarat paradigma yang meliputi akurasi, konsistensi, cakupan, kesederhanaan dan kemanfaatan, Islam Nusantara layak dijadikan sebuah paradigma. Selain itu, memang pembahasan Islam Nusantara belakangan terakhir cenderung pada arus paradigma klasik yang mencakup positivistik dan pos-positivistik. Secara sederhana hal tersebut dapat dibuktikan dengan beberapa tulisan yang membahas Islam Nusantara berdasarkan ketentuan umum, kurang kompleks dan mandalam. Oleh sebab itu, perlu digeser ke arah paradigma konstruktivis dan teori kritis. Dengan bergesernya sebuah paradigma sekaligus menandai perubahan dimensi-dimensi yang ada dalam setiap paradigma, tidak terkecuali dimensi metodologi. Sedikitnya baru ada tiga tawaran metodologi untuk mengembangkan studi Islam Nusantara ke depannya, yaitu: fenomenologi, hermeneutika dan teori kritis. Fenomenologi dan hermeneutika merupakan sebuah tawaran metodologi yang berangkat dari paradigma konstruktivis, sedangkan teori kritis merupakan sebuah paradigma yang lahir dari rahim mazhab kritis itu sendiri. Tujuan ditawarkannya ketiga metode itu tidak lain sebagai tahapan prosedural dalam mengkaji, menelusuri dan meneliti lebih dalam realitas sosial, agama dan kebudayaan masyarakat Islam yang hidup di wilayah Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Zaenal. "Wahabisme, Transnasionalism dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia" 12, no. 2 (2015).

Adian, Donny Gahral. *Pengantar Fenomenologi*. Penerbit Koekosan, 2016. https://books.google.co.id/books?id=h1rbDwAAQBAJ.

Ahmad, Rumadi. "Rancang Bangun Islam Nusantara." *Nuansa* VIII, no. 1 (2015).

Akhda Sabila, Nur. "Paradigma dan Revolusi Ilmiah Thomas s. Khun (Aspek Sosiologis, Antropologis, dan Historis dari Ilmu Pengetahuan)." *Zawiyah Jurnal Pemikiran Islam* 5, no. 1 (2019).

Al Munir, M. Ied. "Hermeneutika Sebagai Metode Dalam Kajian Kebudayaan." *Titian: Jurnal Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya* 5, no. 1 (2021).

Al-Zastrouw, Ngatawi. "Mengenal Sepintas Islam Nusantara." *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 1, no. 1 (31 Januari 2017). https://doi.org/10.21009/hayula.001.1.01.

Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia kerajaan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Media, 2017.

Andrian, Bob. "Komunikasi dan Akulturasi: Studi Fenomenologi pada Masyarakat Lokal dan Muslim di Perbatasan Indonesia-Malaysia." *NALAR: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam* 4, no. 1 (30 Juni 2020): https://doi.org/10.23971/njppi.v4i1.1981.

Arminsa, M. Lytto Syahrum. "Buku Catatan Selama Perkuliahan dengan Prof Karim." t.p, 28 Februari 2020. Catatan Pribadi.

Asrudin, Azwar. "Thomas Kuhn dan Teori Hubungan Internasional: Realisme sebagai Paradigma." *Global South Review* 1, no. 2 (9 Oktober 2017): https://doi.org/10.22146/globalsouth.28830.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama : Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII : Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 2013.

Darajat, Zakiya. "Warisan Islam Nusantara." *Buletin Al-Turas* 21, no. 1 (28 Januari 2020): https://doi.org/10.15408/bat.v21i1.3827.

Dzulkifli, Mohammad. "Konsistensi Tradisi Tahlilan dan Kenduri di Kampung Sapen Perspektif Fenomenologi Agama" 30, no. 1 (2021).

Emhas, Robikin, Juri Ardiantoro, Agus Susanto, Sarmidi Husna, Muhammad Yunus, Rumadi, Andi najmi Fuaidi, dkk. *Hasil-Hasil Muktamar Ke-33 NU*. Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU, 2015.

Faiz, Fahruddin. "Catatan Materi Thomas Khun di Mata Kuliah Filsafat Ilmu dengan Dr. Faruddin Faiz." Buku Tulisan Pribadi dipresentasikan pada Pertemuan Kelas, Zoom Meeting, 11 November 2020.

Farida, Muhammad. *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*. Kencana, 2018. https://books.google.co.id/books?id=lsx1DwAAQBAJ.

Farida, Umma. "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal" 3, no. 1 (2015).

Ghofur, Abd. "Tela'ah Kritis Masuk dan Berkembangnya Islam di Nusantara," no. 2 (2011).

Gusmian, I. *Khazanah Tafsir Indonesia ; Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013. https://books.google.co.id/

books?id=g11nDwAAQBAJ.

Hamidi, Jazim. *Hermeneutika Hukum: Sejarah, Filsafat, & Metode Tafsir*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2011. https://books.google.co.id/books?id=FHmfDwAAQBAJ.

Hidayat, Dedy N. "Metodologi Penelitian dalam Sebuah 'Multi-Paradigm Science'" 3 (2002).

Hidayatullah, Syarif. *Islam 'Isme-Isme" Aliran dan Paham Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Huda, N. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007. https://books.google.co.id/books?id=C7jXAAAAMAAJ.

Jamil, M. Mukhsin, ed. *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, Al Irsyad, Persis, dan NU*. Seri Penerbitan Hasil Penelitian Kompetitif. Departemen Agama, Republik Indonesia, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007. https://books.google.co.id/books?id=hS31OwAACAAJ.

Kasdi, Abdurrohman. "Islamic Dialectics and Culture in Establishing Islam Nusantara Paradigm: Variety Model of Islam Nusantara for Indonesia." *ADDIN* 12, no. 2 (1 Agustus 2018): https://doi.org/10.21043/addin.v12i2.4537.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Lutfi, Mochtar. "Hermeneutika: Pemahaman Konseptual dan Metodologis," t.t.

Luthfi, Khabibi Muhammad. "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal." *SHAHIH : Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (28 Juni 2016): https://doi.org/10.22515/shahih.v1i1.53.

Marcum, J.A. *Thomas Kuhn's Revolutions: A Historical and an Evolutionary Philosophy of Science?* Bloomsbury Publishing, 2015. https://books.google.co.id/books?id=YHIpCgAAQBAJ.

Miftahuddin. *Sejarah Perkembangan Intelektual Islam di Indonesia dari Abad XIX sampai Masa Kontemporer*. Edisi pertama. Yogyakarta: UNY Press, 2017.

Moqsith, Abd. "Tafsir atas lslam Nusantara (Dari lslamisasi Nusantara Hingga Metodologi lslam Nusantara)," t.t.

Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Lesfi, 2016.

Mustofa, Saiful. "Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan:

Melacak Akar Epistemologis dan Historis Islam (di) Nusantara.” *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (6 Desember 2015): https://doi.org/10.21274/epis.2015.10.2.

NU Online, Tim Penulis. “Islam Nusantara akan Mampu Mendamaikan Dunia.” Wawancara Ahmad Suhendra dengan Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Prof Abdul Karim. NU Online, 30 Januari 2016. https://www.nu.or.id/post/read/65396/islam-nusantara-akan-mampu-mendamaikan-dunia.

Nurkhalis. “Konstruksi Teori Paradigma Thomas S. Khun.” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 11, no. 02 (1 Februari 2012): https://doi.org/10.22373/jiif.v11i02.55.

Orman, Turkan Firinci. “‘Paradigm’ as a Central Concept in Thomas Kuhn’s Thought.” *International Journal of Humanities and Social Science* 6, no. 10 (2016).

Putra, Afriadi. “Epistemologi Revolusi Ilmiah Thomas Khun Dan Relevansinya Bagi Studi Al-Qur’an.” *Refleksi* 15, no. 1 (2015).

Qomar, Mujamil. *Studi Islam di Indonesia: Ragam Identitas dan Peta Pemikiran Islam di Indonesia*. Malang: Madani, 2017.

Rahman, A. *Ideologi dalam Tafsir Indonesia - Rajawali Pers*. PT. RajaGrafindo Persada, 2021. https://books.google.co.id/books?id=ORQaEAAAQBAJ.

Ramin, Maghfur M. *Teori Kritis Filsafat Lintas Mazhab*. Anak Hebat Indonesia. Anak Hebat Indonesia, 2017. https://books.google.co.id/books?id=ui89EAAAQBAJ.

Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*. Diterjemahkan oleh FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Pertama. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.

———. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007.

Rorong, Michael Jibrael. *Fenomenologi*. Deepublish, 2020. https://books.google.co.id/books?id=MCHyDwAAQBAJ.

Rumadi, M.W. *Fiqh Madzhab Negara ; Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Fiqh madzhab negara: kritik atas politik hukum Islam di Indonesia. LKIS, Yogyakarta, 2001. https://books.google.co.id/books?id=6r52DwAAQBAJ.

Sahal, Akhmad, dan Munawir Aziz, ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

———. “Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan.” *Bandung: Mizan Pustaka*, 2015.

Schumann, O.H. dan Panitia Penerbitan Buku Kenangan Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann. *Agama dalam dialog: pencerahan, pendamaian, dan masa depan : punjung tulis 60 tahun Prof. Dr. Olaf Herbert Schumann*. BPK Gunung Mulia, 1999. https://books.google.co.id/books?id=USS0oNP4koEC.

Suaedy, Ahmad. "Pengantar Nomor Perdana - Nahdlatul Islam Nusantara." *Islam Nusantara Journal for Study of Islamic History and Culture* 1, no. 1 (2020).

Supraja, Muhammad, dan Nuruddin Al Akbar Akbar. *Alfred Schutz: Pengarusutamaan Fenomenologi dalam Tradisi Ilmu Sosial*. UGM PRESS, 2021. https://books.google.co.id/books?id=ISYSEAAAQBAJ.

Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. Kencana, 2016. https://books.google.co.id/books?id=BfW3DwAAQBAJ.

Syahid, Achmad. *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama*. Depok, Indonesia: Rajawali Pers, 2019.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.

Taufiqotuzzahro', 'Azzah Nurin. "Hermeneutika Fikih Abul Fadhol As-Senory Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-qur'an Al-Karim." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.

Tjahyadi, Sindung. "Teori Kritis Jurgen Habermas: Asumsi-Asumsi Dasar Menuju Metodologi Kritik Sosial." *Jurnal Filsafat* Jilid 34, no. 2 (t.t.).

Ulya, Inayatul, dan Nushan Abid. "Pemikiran Thomas Khun dan Relevansinya Terhadap Keilmuan Islam." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 3, no. 2 (2015).

Waskito, Tejo, dan Nur Kholik. *ENIGMATIK: Revolusi Paradigma Ke-Islaman Nahdlatul Ulama*. Disunting oleh Hujair AH. Sanaky. EDU PUBLISHER, 2020. https://books.google.co.id/books?id=jTHJDwAAQBAJ.

Problem Metodologis Penulisan Sejarah Pra Kolonial:

Kasus Pelacakan Basis Jaringan Intelektual dan Spiritual Islam di Palembang dalam Konteks Jalur Rempah

Ahmad Suaedy

Fakultas Islam Nusantara-UNUSIA, Jakarta.

Abstrak

Paper ini hendak mengungkap tentang pentingnya pendekatan multidisipiln dalam penulisan sejarah transmisi Islam pra kolonial terutama era transisi dari mayoritas Hindu-Buddha ke mayoritas Islam dalam kasus Palembang berkaitan dengan fungsi pelabuhan dan muara sungai dalam jalur rempah sekitar abad XIV – XVI. Ini berkaitan dengan tidak mudahnya menemukan data-data yang bersifat fisik namun terungkap di berbagai penulisan dan cerita non sejarah. Meski demikian, ada yang lebih menentukan daripada metodologi, yaitu perspektif atau paradigma. Perspektif inilah yang akan menuntun dan menentukan metodologi dalam penelitian sejarah. Meski demikian metodologi ikut menentukan hasil akhir dari perspektif itu sendiri. Maka suatu perspektif alternatif, penting untuk disusun dan direkonstruksi guna mendasari metodologi tersebut. Sebagian sejarawan Indonesia telah menekankan pentingnya keterlibatan ilmu-ilmu sosial lain dalam penulisan sejarah dan bahkan penulisan sejarah bisa dilakukan oleh para ilmuwan sosial non-profesional sejarah. Dengan mengambil contoh kasus penelusuran transmisi Islam pra kolonial di Palembang paper ini hendak mengungkap pentingnya pendekatan multidisiplin dalam penulisan sejarah transmisi Islam pra kolonial dalam jaringan intelektual dan spiritual di Palembang yang di masa kemudian diharapkan memberi ciri bagi Islam Nusantara.

Kata-kata Kunci: *Palembang, perspektif, metodologi, ilmu sosial, multidisiplin*

Pendahuluan

Meskipun sangat penting dan menentukan hasil akhir, metodologi sesungguhnya bukanlah sesuatu yang paling dasar dalam ilmu sejarah. Ada yang lebih menentukan daripada itu, yaitu perspektif atau paradigma. Perspektif inilah yang akan menuntun dan menentukan metodologi dalam penelitian sejarah

Suaedy, A. (2022). Problem Metodologis Penulisan Sejarah Pra Kolonial: Kasus Pelacakan Basis Jaringan Intelektual dan Spiritual Islam di Palembang dalam Konteks Jalur Rempah. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

(Sutherland, 2008; Abdullah & Surjomihardjo, 1985). Sejarah tradisional sangat berbeda dengan sejarah modern, namun ada kecenderungan bahwa pendekatan modern saja tidak cukup untuk membangun suatu perspektif sejarah kekinian dan kedepanan (Nordholt, Purwanto, Saptari, 2008). Maka suatu perspektif alternatif, penting untuk disusun dan direkonsturksi sebelum menentukan metodologi. Perspektif juga bisa berkembang dan terpolarisasi disebabkan karena tantangan riset dan penulisan sejarah itu sendiri, baik secara kolektif maupun individu (Langtree dkk, 2019).

Dalam sejarah penulisan sejarah atau historiografi, visi dan program negara paling menentukan selain dari individu para penulis sejarah profesional dan juga berbagai ranah dan kolektivitas di dalam masyarakat (Nordholt, Purwanto, Saptari, 2008; Abdullah & Surjomihardjo, 1985). Sartono Kartodirdjo (2019), juga Azyumardi Azra (2002), misalnya, menekankan pentingnya keterlibatan ilmu-ilmu sosial lain dalam penulisan sejarah dan bahkan penulisan sejarah bisa dilakukan oleh para ilmuwan sosial non-profesional sejarah (Nordholt, Purwanto, Saptari, 2008; Sutherland, 2008).

Penulis sendiri bukan berlatar belakang pendidikan khusus sejarah melainkan hanya peminat sejarah dan terlibat dalam suatu penelitian tentang sejarah sehingga terdorong untuk menggeluti sejumlah isu tentang metodologi sejarah. Sedangkan paper ini adalah bagian dari penelitian kolektif di Fakultas Islam Nusantara, Prodi Sejarah Peradaban Islam, Universitas Nahdhlatul Ulama (UNUSIA) yang merupakan kerjasama dan dibiayai oleh Kementerian Agama Republik Indonesia tahun 2021. Paper ini hendak mengungkap pentingnya pendekatan multidisiplin dalam penulisan sejarah transmisi Islam pra kolonial sektar abad XIV – XVI tentang jaringan intelektual dan spiritual dalam kasus Palembang yang diharapkan memberi ciri bagi Islam Nusantara kemudian.

Pluralitas Perspektif

Kembali pada perspektif dalam penulisan sejarah. Perdebatan antara Muhammad Yamin sebagai Menteri Pendidikan Republik Indonesia dengan Soedjatmoko sebagai intelektual bebas di Kongres Sejarah Indonesia pertama di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 1957 sudah menjadi klasik namun ikut menentukan pada perkembangan berikutnya. Seminar itu hendak membangun suatu telaah sejarah yang berporos pada Indonesia sebagai nasion (*nation*) dari sebelumnya yang bersifat kolonialistik (berorientasi pada cara pandang dan kepentingan kolonial Belanda). Pada momen itu, barangkali pertama kalinya suatu perspektif atau paradigma sejarah di Indonesia atau tentang Indonesia dibangun. Yamin hendak membangun suatu perspektif sejarah yang bertumpu pada kolektivisme –mungkin mendekati chauvinisme— bahwa sejarah Indonesia semata-mata dibangun dari akar historis masyarakat Nusantara itu sendiri, dengan menjadikan Majapahit sebagai poros tunggal. Sebaliknya, Soedjatmoko hendak

menekankan pada perspektif individu, sebagaimana dikenal di masyarakat Barat yang liberal, sebagai fondasi dari sejarah Indonesia (Jaelani, 2018).

Belakangan, ada kritik yang cukup tajam dari Anhar Gonggong (2006) terhadap perspektif yang ditawarkan oleh Yamin meskipun bersimpang atau tidak sama dengan pandangan Seodjatmoko. Gonggong mengritik Yamin tentang tawaran perspekif sejarah Indonesia yang sentralistik dengan mengambil Majapahit, mungkin juga Sriwijaya, sebagai pusat, serta menjadikan kerajaan-kerajaan di sekitarnya sebagai vasal. Gonggong menyodorkan suatu perspektif desentralisitik namun bukan individualistik, dengan bertumpu pada kenyataan adanya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara yang, meskipun masing-masing independen tetapi, saling berhubungan dan menyatu satu sama lain dan bukan terpusat, sebagaimana pada Majapahit dan Sriwijaya sebelumnya, misalnya.

Dari sini saja sudah muncul tiga perspektif yang berbeda, meskipun ketiganya sama-sama hendak membangun suatu wacana sejarah yang menjadikan nasion Indonesia sebagai poros. Dalam perkembangan sekarang ini, tidak lagi dilihat sebagai hitam putih dalam mengambil salah satu atau dua pandangan, dengan serta merta mengabaikan yang lain, pilihan posmodernisme misalnya (Sutherland, 2008), dan seterusnya melainkan bisa jadi mengambil ketiganya, dengan cara memilah-milah atau serentak yang disatukan pada tujuan yang sama: nasion Indonesia sebagai poros. Pencarian itu terus berlanjut hingga sekarang. Namun betapa pun kuatnya perspektif dalam penulisan sejarah, justru tetap akan bertumpu pada metodologi. Tanpa metodologi yang memadai dan konsisten, perspektif itu justeru akan mudah goyah.

Keluhan yang menonjol dari para sejarawan tentang upaya dekolonialisasi atau indigenouisasi sejarah Indonesia adalah peran negara yang dominan, sedangkan negara itu mengikuti kepentingan para elit yang tidak bisa melepaskan diri dari suatu motif politik atau tergantung pada tradisi kolonial atau kepentingan yang kolonialistik (Nordholt, Purwanto, Saptari, 2008). Negara yang dominan bukan hanya mempunyai sumber dana dan sumber daya manusia untuk melakukan dan mendikte arah penelitian, melainkan karena sistem yang bersifat hegemonik atas kepentigan tertentu dari negara, termasuk peran elit yang masih tergantung pada tradisi kemapanan dan kolonial. Dalam hal ini, bisa saja kolonialisme diperluas menjadi kepentingan sistemik kelompok politik tertentu pada era tertentu pula, misalnya, pemerintahan liberal (1949-1959), demokrasi terpimpin (1959-1965), demokrasi penyegaraman (1966-1998) dan demokrasi oligarki (Reformasi) (Nordholt, Purwanto, Saptari, 2008).

Lagi-lagi, hal demikian bukanlah hitam putih. Bahwa sebuah penelitian sejarah yang dibiayai dari negara dan ditujukan untuk memperkuat salah satu agenda negara akan semata-mata mengabdi kepada kepentingan elit negara kontemporer. Justru dengan menunjukkan berbagai fakta sejarah yang plural dan menyajikan hasil riset yang beragam pula, untuk kepentingan memberi masukan atau bandingan satu atau

dua aspek agenda negara, secara relatif obyektif, diharapkan negara atau pemerintah tidak hanya menerima informasi dan pertimbangan satu sumber melainkan dari banyak sumber dan bisa pula memilih. Independensi, dengan demikian, tidak hanya bisa diukur dari sumber dana, melainkan juga pespektif dan metodologi. Di sinilah metodologi sesungguhnya diuji untuk hanya mengabdi kepada perspektif dan bukan kepentingan elit tertentu. Historiografi, meskipun didukung oleh negara dan kebijakan suatu pemerintahan, tetap harus berada di tangan para sejarawan dan penulis sejarah.

Indonesia kini sedang mencari dasar atau basis argumentasi tentang kepelbagaian atau kebinekaan yang kokoh untuk persatuan yang sinergis dalam masyarakat secara damai dan dialogis melalui titik temu dan pergulatan komunitas-komunitas etnik, agama dan budaya. Ini tercermin, misalnya, dalam suatu program revolusi mental dan moderasi beragama. Dua program pemerintah itu akan menuntun orientasi keseluruhan pemerintah setidaknya dalam satu periode karena masuk ke dalam rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional atau RPJMN 2021-2024.

Tulisan ini akan mencoba mencari suatu perpektif yang mendasari metodologi, serta menawarkan pilihan metodologi yang mungkin tidak baru, melainkan kombinasi atau multidisipliner dari yang sudah eksis sebelumnya dengan memilih periodisasi era transisi dari mayoritas Hindu-Buddha ke mayoritas Islam di Palembang, kira-kira akhir abad XIV hingga akhir abad XVI, sebagai bahan analisanya. Mendekati masa kekinian, historiografi Islam Indonesia mengalami kemajuan yang berarti (Azra, 2002), namun terdapat era-era tertentu yang tidak mudah merekonstruksinya, misalnya era transisi dari mayoritas Hindu-Buddha ke mayoritas Islam sebelum terbangunnya kesultanan-kesultanan Islam di berbagai daerah dan tentu saja era kolonial kemudian. Hal itu berkaitan dengan tidak mudahnya mencari data-data sejarah yang tersedia tentang era itu meskipun banyak terungkap dalam berbagai tulisan dan tuturan non sejarah.

Maka strategi kombinasi atau multidisipliner dalam penelitian masa itu barangkali mungkin dilakukan. Multidisiplin itu adalah antara hasil-hasil penelitian arkeologi mutakhir; naskah-naskah yang lahir di masa itu serta sebelum dan sesudahnya; tradisi ritual dan spiritual seperti paham tasawuf atau tarekat dan kanuragan; juga pengetahuan di sekitar rempah dan jalur perdagangan melalui laut dan sungai serta darat di masa itu yang diduga merupakan kesinambungan dari masa lalu yang jauh sebelumnya; *collective memory* dan cerita rakyat atau *oral history* dari masyarakat sekitar peristiwa atau situs atas fakta dan data bisa saja berupa tradisi dan budaya tertentu yang menyangkut dimensi cerita dari ingatan termasuk di dalamnya atas data arkeologis; serta pandangan dan tafsir para ahli atas fakta-fakta dan data-data tersebut. Dalam teori sejarah, cara demikian dapat terlihat dalam metode sejarah sosial. Ini adalah suatu penulisan sejarah yang menekankan pada aspek komunitas dan masyarakat biasa melalui beragam jenis kegiatan yang terjadi maupun filologis dan yang mengikutinya (Klein dkk, 2018; Azra, 2006;

Kartodirdjo dkk., 2013).

Historiografi Islam Nusantara dan Tantangannnya

Penelitian ini mengambil lokus di salah satu daerah, yaitu Palembang, dari tiga daerah di Indonesia atau Nusantara dalam suatu penelitian kolektif yaitu Demak, Banten dan Palembang. Dari tiga daerah itu, penelitian ini hendak menyorot secara khusus peran bandar dan muara sungai dalam terjadinya transmisi Islam serta terbentuknya komunitas Muslim awal –betapapun sederhananya-- sebelum berdirinya kesultanan-kesultanan Islam di daerah-daerah tersebut. Di banding dengan dua daerah lainnya, Palembang sebagai bagian dari Sumatera, memiliki akses langsung dan luas terhadap pusat lalu lintas perdagangan dunia di hampir setiap zaman. Ia berada di dekat Laut Cina Selatan, Selat Malaka, Samudera Hindia, dan juga Selat Bangka. Modal ini menjadikan Palembang memiliki posisi sangat strategis dalam perdagangan dan titik temu kebudayaan (Asnan, 2016). Bahkan di masa lalu, Sriwijaya disebut sebagai "pemerintahan laut/ruler of the sea". Kota berair yang juga dikenal Venesia dari Timur (Santun, 2010) ini juga dianggap sebagai bandar paling awal di Sumatera (Manguin, 1993; Lapian, 2008).

Palembang juga memiliki sungai sangat besar dan terkenal yaitu Sungai Musi yang memiliki setidaknya sembilan anak sungai. Semua sungai-sungai itu di masa lalu menjadi jalan utama dan urat nadi perdagangan dari *ulu* ke *ilir* dan sebaliknya (di pelabuhan utama Palembang dan muara sungai atau kota). Perlu diketahui bahwa Bandar utama Palembang sejak awal memang tidak di muara sungai atau di pantai laut melainkan di pantai sungai Musi uang berjarak sekitar 70 km ke mulut sungai atau muara (Asnan, 2016; Santun, 2010) -–baru sangat belakangan dibangun vasilitas pelabuhan di pantai luat dekat mulut sumgai Musi. Bandar utama ini menjadi bandar perantara bagi aneka komoditi internasional ke muara, mulai dari rempah khususnya lada hitam dan emas. Muara Sungai Musi (Santun dkk., 2010, 2010a) menjadi semacam pusat titik temu antara pedagang dari luar daerah termasuk dari India, Cina, Arab dan Persia serta dari pulau-pulau lain di Nusantara dengan para pedagang lokal. Padatnya jalur sungai membawa dampak bagi tumbuhnya pemukiman di pinggir sungai (Wolters, 1975; Santun dkk., 2010a). Ini termasuk yang ditemukan antara muara sungai Musi dengan daerah pantai laut (Asnan, 2016; Santun, 2010).

Salah satu dinamika dan titik temu masyarakat Indonesia dalam suatu perubahan radikal namun damai, termasuk di Palembang, adalah era transisi dari mayoritas Hindu-Buddha menjadi mayoritas Islam. Di rentang era itu, terjadi pergeseran yang luas yang melibatkan ketegangan, konflik namun juga titik temu dan sintesis, bahkan dalam kasus di Jawa, sintesis itu terjadi pada level paling tinggi yaitu spiritual (Ricklefs, 2006; Suaedy, 2021). Di pertengahan abad ke-16 atau bahkan di awal, sudah terbangun beberapa kesultanan yang mapan di sejumlah tempat di Jawa maupun di Sumatera, dan sebelumnya pada abad ke-13

sudah ada Samudera Pasai dan juga Barus (Drakard, 1989). Di beberapa tempat ini, pergeseran spiritual terjadi dalam berbagai format, mulai dari kehidupan istana hingga masyarakat biasa. Ini mengindikasikan adanya periode transisi, yang menurut penulis, belum banyak diungkap oleh sejarawan dan penulis sebelumnya.

Pengaruh pergeseran spiritual di Sumatera bagian Tengah (kini Sumatera Utara) dan bagian Selatan belum tampak besar, untuk kemudian disusul munculnya kerajaan Islam Aceh Darussalam yang beribukota di Banda Aceh pada akhir abad ke-15. Juga, hampir bersamaan muncul Kesultanan Demak disusul kemudian Cirebon akhir abad ke-15 dan Banten pertengahan abad ke-16. Kerajaan Islam Palembang Darussalam sendiri baru berdiri akhir abad ke-17 di bawah Sultan Abdurrahman pada tahun 1677, namun sebelumnya telah tercatat masuk Islamnya duta atau representasi utusan kerajaan Majapahit yang memeluk Islam Aria Damar yang kemudian mengubah nama menjadi Ario Dillah (1455-1486), (Nirwanto & Endrayadi, 2016).

Setelahnya, muncul kerajaan yang didirikan oleh salah satu bangsawan dari Demak bernama Pangeran Sedo Ing Lautan (-1528) dan kemudian diteruskan Ki Gede ing Suro (1528-1545) sebagai cikal bakal Palembang Darussalam. Namun ada indikasi bahwa sepanjang proses itu dan sebelumnya, terdapat sejumlah komunitas Islam telah ada di Palembang, baik yang berasal dari pengaruh Samudera Pasai dan Barus serta Demak melalui jalur laut dan darat serta Cheng Ho dari Cina. Dengan demikian, Islam juga datang langsung dari daerah-daerah kawasan luar Nusantara melalui laut seperti dari India, Cina, Persia dan Timur Tengah sejak waktu sangat awal baik langsung ke wialayah itu maupun melewati daerah sekitarnya seperti Malaka, Perlak dan Aceh melalui perdagangan. Mereka kemudian bertemu dan relasi antar pulau terutama via luat di Nusantara, tidak terkecuali di Palembang (Wiyana, 2014).

Perdagangan internasional itu mengikuti kemajuan dan dinamika kesultanan atau dinasti-dinasti di kawasan-kawasan tersebut. Di era Sriwijaya, bahkan kerajaan Hindu itu oleh sebagian sejarawan dijuluki sebagai "pemerintahan luat/*ruler the sea*." Mengingat pada awalnya tentu saja Islam datang dari luar, apakah diantar atau dibawa oleh para pedagang dan pendakwah dari pusat kesultan-kesultanan Islam atau dari orang Nusantara yang melakukan perjalanan atau belajar ke luar untuk mencari pengetahuan Islam, untuk kemudian membawa ke daerah tertentu di Nusantara (Fatimi, 1963).

Jadi penelitian ini tidak mencari siapa dan kapan Islam itu masuk atau terjadi islamisasi di daerah-daerah penelitian termasuk di Palembang, melainkan bagaimana pertama-tama transmisi dan transformasi pengetahuan dan kemudian terbangunnya komunitas jika ada tentang Islam di daerah-daerah tersebut dengan peran sungai dan bandar pada era transisi. Bagaimana pola-pola transmisi, dialog dan kemudian terbangun komunitas dan epistemik Islam di Palembang saat itu sebelum berdirinya kesultanan.

Dalam penelitian tentang Islam klasik di Nusantara, khususnya Palembang, sebagian besar terfokus pada upaya menjawab kapan dan oleh siapa Islam datang atau masuk ke Nusantara atau islamsiasi berikutnya. Akhir-akhir ini, muncul wacana bahwa Islam datang ke Nusantara pertama-tama tidak dibawa oleh orang dari luar melainkan dijemput oleh orang Nusantara sendiri sebelum berkembang kemudian. Bahkan spekulasi namun merujuk pada sumber tertentu seperti sumber Cina dan India, Islam sudah diperkenalkan di Nusantara sejak masa yang sangat awal namun artifisial, yakni di awal abad ke-8 atau bahkan di akhir abad ke-7, di era Khulafa ar-Rayidun, para khalifah empat pengganti kepemimpinan Nabi Muhammad dan Dinasti Muawiyah awal (Wolters, 1975; Fatima, 1963). Kalau tidak, maka kajian Islam lebih fokus pada perkembangan Islam setelah terbangun kesultanan-kesultanan yang memang banyak datanya terutama era kolonial kemudian.

Kajian ini tidak hendak menonjolkan sifat kepahlawanan baik sebagai pembawa misi Islam itu sendiri maupun keberhasilan mengkonversi pemeluk kepercayaan lain ke dalam Islam serta perlawanan terhadap kolonial, melainkan hendak merekonstruksi pada kehidupan interaksi alamiah sehari-hari masyarakat sebagai masyarakat maritim dan tempat sumber komoditi perdagangan internasional dipertukarkan, termasuk rempah dan lainnya seperti emas, kapur barus dan kemenyan serta keramik dari Cina maupun Timur Tengah dan India.

Sebagaimana dikemukakan di atas, pada kajian Islam awal hingga runtuhnya Sriwijaya abad ke-12, perkembangan Islam cukup terpantau, meskipun bersifat artifisial, oleh para sejarawan terutama melalui sumber-sumber dari Cina dan India bersamaan dengan lalu lintas perdagangan internasional tersebut (Wolters, 2019; Manguin, 1993). Dalam temuan-temuan itu Palembang, sebagai ibukota kerajaan Budha Sriwijaya, karena kebesarannya, bisa dikatakan tempat awal komunikasi antara Nusantara dan Dunia Islam di Arab sebelum terbangunnya kesultanan di Aceh Pasai dan Lambri atau Lamuri di abad ke-13 dan disusul kemudian di Jawa dan daerah lain di Nusantara. Namun, sejak runtuhnya Sriwijaya digantikan oleh imperium Majapahit hingga keruntuhannya, kajian tentang dinamika Islam tidak begitu tampak. Di era ini ada semacam kekosongan historiografi Islam, bukan hanya di Palembang melainkan juga di daerah Nusantara lainnya, khususnya di tiga daerah penelitian ini. Historiografi Islam baru muncul dengan kajian yang kaya dengan data dan naskah, pada saat kejayaan atau awal dari kesultanan-kesultanan Islam di berbagai daerah, tentu saja awalnya dari Aceh Samudera Pasai dan Lambri di abad ke-13. Tentu saja kemudian era kolonial.

Yang mungkin lebih menarik adalah bahwa dalam catatan sejumlah sejarawan, Palembang di era Sriwijaya sempat menjadi pusat perguruan Buddha yang bertaraf internasional, yakni Bukit Siguntang, yang peninggalannya masih ada dan cukup besar hingga sekarang, yaitu ketika ibukota Sriwijaya atau pusat perguruan Buddha berpusat wilayah di Muara Jambi (Wolters, 2019). Ketika kota ini ditaklukkan oleh Majapahit, sejumlah bangsawan Sriwijaya melarikan diri ke pedalaman dan pegunungan kemudian mengambil tempat dan bermukim di sana,

untuk membangun komunitas yang tampaknya sebagian terwariskan hingga kini. Sebuah dugaan muncul bahwa di antara yang melarikan diri adalah para pemeluk Islam kemudian terbentuk komunitas sangat terbatas dan sederhana. Bagaimanakah interaksi komunitas Islam tradisional dengan masyarakat Budha ketika itu dan bahkan ketika Majapahit menjadikan Palembang sebagai vasal? belum begitu jelas. Karena itu, tampaknya, meskipun terbangunnya kesultanan Islam awal di Palembang diinisiasi oleh tokoh dari kesultanan Demak, tetapi terbangunnya komunitas-komunitas Muslim yang terbatas tampak lebih awal dari masa itu. Sebagaimana diungkap oleh Ricklefs, di ibukota Majapahit ketika kejayaannya di Jawa Timur sudah ada komunitas Mulsim lokal yang kini meninggalkan warisan sejarah berupa makam terkenal dan banyak diziarahi masyarakat Muslim, yaitu Makam Trowulan dan Troloyo (Ricklefs, 2003).

Di awal abad ke-15 (1407), Laksamana Cheng Ho telah mendarat di Palembang dan setelah itu masih mendarat dua kali lagi di lokus yang sama, sehingga seluruhnya ada tiga kali pendaratan di Palembang dari tujuh kali petualangannya ke kawasan Asia Tenggara hingga Afrika (Yuanzhi, 2008). Dalam pendaratan itu, ia membawa sejumlah awak kapal dengan jumlah besar untuk berbagai pekerjaan di kapal (Yuanzhi, 2008; Tan Ta, 2009). Semua awak kapal Cheng Ho adalah laki-laki beretnis Hui dan sebagian besar Muslim. Ketika kapal ini kembali, tidak semua ikut pulang ke Cina sehingga diduga terjadi pernikahan lintas etnis dan ras menjadi faktor penting dalam penyebaran Islam ketika itu. Maka, terdapat dugaan sebagian dari awak kapal Cheng Ho melakukan dakwah atau transmisi dan bahkan membentuk komunitas Cina ditandai dengan temuan sejumlah keramik asal Cina di sejumlah tempat seperti di Kampung Bukit Lama yang ditemukan oleh tim arkeologi Indonesia pada akhir tahun 1978 (MacKinnon, 1979), juga komunias Cina yang masih ada yang tinggal di tepi sungai Musi (Wawancara, Hengky Ongko, 11/21).

Salah satu komunitas yang masih terdengar disebut namun tidak mudah diverifikasi dan dikonfirmasi adalah komunitas Hanafiyah. Komunitas Hanafiyah ini diduga merupakan peninggalan Cheng Ho –karena masyaraat Islam Cina ketika itu bermazhab Hanafi yang merupakan pengaruh dari Dinasti Mamluk di Mesir dan Mughal di India dan kemudian Dinasti Turki Ustmani (Yuanzhi, 2008). Komunitas itu diduga merupakan pengembangan komunitas yang dilakukan oleh anak buah Cheng Ho yang tertinggal dan kemudian membentuk komunitas –hal yang sama diduga terjadi di daerah-daerah lain yang disinggahi Cheng Ho. Tetapi, karena mazhab Syafii lebih gencar dan hegemonik di kemudian hari, maka mazhab Syafii jauh lebih luas pengaruhnya sedangkan komunitas Hanafiyah kemudian memudar. Dan menurut penuturan tokoh komunitas di Kampung Kapitan Ibu Nurjanah Palembang, juga Hengky Honggo, meskipun tidak begitu yakin dia dengan ingatannya, komunitas Hanafiyah sudah beralih ke mainstream mazhab Syafi'i dalam praktek kesehariannya (Wawancara, 2/8/21).

Problematika Sumber Informasi dan Verifikasi

Sebagaimana disebutkan di atas, tulisan ini tidak hendak mencari jawaban siapa dan di mana awal mula Islam masuk ke Nusantara, dalam hal ini Palembang. Juga tidak akan mencari awal mula dan proses islamisasi dari dan oleh kesultanan melainkan hendak mencari model transmisi dan komunikasi timbal balik tentang pengetahuan dan mungkin spiritualitas, jika mungkin di dalam komunitas keseharian yang terbangun ketika itu. Tidak mudah untuk mengonstruksi bagaimana transmisi dan terbangunnya komunitas Islam di dalam masyarakat sipil sebelum berdirinya kesultanan, baik Demak, Banten maupun Palembang. Namun, dengan memperhatikan berbagai kajian di era itu dan sebelumnya terutama dalam lalu lintas perdagangan internasional, juga antar pulau di Nusantara melalui laut dan sungai, tentu saja termasuk darat, komunitas seperti itu sangat mungkin terjadi. Pesisir atau pantai dan bandar serta muara sungai serta aliran sungai ulu ke ilir dan sebaliknya adalah titik yang paling mungkin tempat bertemu dan transaksi perdagangan tersebut. Selanjutnya, ada indikasi kuat bahwa dalam tukar menukar komoditi itu, mereka tidak hanya terbatas pada transaksi komoditi saja melainkan ada di dalamnya transmisi ilmu pengetahuan dan spiritual dalam berbagai bentuknya.

Wolters (1986) dan juga Santun dkk. (2010a) menunjukkan adanya pemukiman-pemukiman tua di beberapa wilayah di Palembang termasuk di luar kota Palembang, di pinggiran dan di muara sungai Musi, hingga sekarang yang mengindikasikan terbentuknya secara bertahap pada awal-awal ditemukannya data sejarah di Palembang baik di era Sriwijaya maupun di era Majapahit. Mungkin, komunitas-komunitas itu bukan murni Islam tapi dimungkinkan beberapa di antaranya campuran. Dimungkinkan pula bahwa di era awal Demak juga terbangun komunitas Muslim, baik lewat laut maupun darat, melalui Banten dan Lampung.

Salah satu indikasi yang juga penting tentang transmisi pengetahuan tentang Islam adalah kota Makkah dan Madinah serta Gujarat di India. Hampir semua tokoh penulis Islam awal di abad ke-16 dan ke-17 terutama Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Sumatrani, kemudian Ar Raniri (bahkan tokoh ini adalah imigran dari India itu sendiri), Abdus Samad Al-Palinbani (Feener, 2015; Wormser, 2015; Peacock, 2018) bersinggungan dengan tiga kota besar itu. Para ulama tersebut bukanlah sarjana-sarjana domestik melainkan sarjana bereputasi internasional. Mereka berpartisipasi dalam belajar maupun mengajar di pusat-pusat perguruan Islam seperti Madinah, Makkah dan Gujarat India dan juga di Jawa, sekitar Demak, Cirebon dan Banten (Bruinessen, 1994). Maka denominasi atau aliran Islam menjadi penting untuk mendapatkan perhatian seperti mazhab fiqh, Hanafi dan Syafii, paham tasawuf seperti wujudiyah, martabat tujuh dan ajaran Ghazalian dengan segala dinamika kontestasi dan titik temu serta kombinasi, merupakan bagian dari pola transmisi intelektual dan spiritual Islam tersebut. Berbagai naskah dari para ulama tersebut menunjukkan dinamika, dialektika, kontestasi dan titik temu tersebut. Juga patut diduga bahwa pemikiran kreatif mereka tidak hanya bersumber dari keilmuan di dunia Islam, melainkan juga menyerap dinamika intelektual dan spiritual lokal

(Vikily, 1997; Jhons, 1995).

Temuan di Palembang ini tentu akan merevisi wawasan kesejarahan yang selama ini terbangun. Jalur rempah yang telah diakui oleh sejarawan sebagai wahana pengumpul kekayaan saudagar dan raja Nusantara, ternyata juga mempunyai dampak signifikan, yakni penyebaran dan pengenalan wacana spiritualitas dan jusriprudensi Islam ke penduduk pedalaman.

Harus diakui, historiografi Indonesia masih malu untuk memberikan panggung bagi aktivitas warga di pedalaman Sumatra. Semoga artikel ini menjadi lilin kecil yang memberikan penerangan atas peran mereka yang juga penting dilihat sebagai bentuk novelti dalam kajian sejarah. Tentu saja, lembaran ini masih membutuhkan banyak pendalaman, seperti berupa konsepsi perpektif sejarah multidisipliner yang lebih konseptual dan relevan dengan kajian, ditambah dengan pengayaan pendekatan dengan menimbang pada model dan jenis aktivitas manusia dan filologis di masa silam.

Kesimpulan

Dari sisi metodologis, dengan mengambil penulisan sejarah periode era transisi dari mayoritas Hindu-Buddha ke mayoritas Muslim sekitar akhir abad ke-14 hingga akhir abad ke-16, khususnya di Palembang, sangat menantang namun bisa diduga hasilnya akan sangat bermanfaat untuk mencari basis bagi transformasi radikal masyarakat ke Islam secara smooth dan damai. Agama Hindu-Buddha juga kepercayaan lokal memberikan tempat bagi agama dan paham baru untuk masuk dan bergaul namun Islam juga tampak setidaknya melalui tradisi sufistik, yakni dengan menyerap elemen-elemen kebudayaan lokal tanpa canggung. Dari semua proses tersebut, tidak bisa dilepaskan tentang transaksi dan komoditi perdagangan internasional yang dihasilkan oleh bumi dan masyarakat Nusantara. Dari keseluruhan tersebut, di masa itu, peran sungai dan laut, dalam hal ini bandar dan muara Sungai Musi, menjadi kunci utama. Mungkinkah kebudayaan Nusantara kembali menempatkan laut dan sungai sebagai salah satu pusat pergulatan dan titik temu kebudayaan sekaligus menghidupkan kembali urat nadi perdagangan dan komodoiti lokal untuk pasokan dunia dan untuk kesejahteraan masyarakat Indonesia?

Referensi:

Abdullah, Taufik. 1990. *Sejarah Lokal di Indonesia*. Yogyakarta: UGM Pres.

Abdullah, Taufik & Surjomihardjo, Abdurrachman. 1985. *Ilmu Historiografi: Arah dan Perspektif.* Jakarta: Gramedia, YIIS & LEKNAS-LIPI.

Asnan, Gusti: 2006. *Sungai & Sejarah Sumatera*. Yogyakarta: Ombak.

Azra, Azyumardi. 2002. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan*

Aktor Sejarah. Jakarta: Gramedia.

--------. 2006. “Historiografi Islam Indonesia: Antara Sejarah Sosial, Sejarah Total, dan Sejarah Pingir. Dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: YFI & Mizan, hlm. 3-29.

--------. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Cet. Ketiga, Jakarta: Kencana.

Burhanudin, Jajat. 2017. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Bruinessen, Martin van. 1994. “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, hlm. 305-329.

Chambert-Lior, Henri. 2019. *Naik Haji di Masa Silam, Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji Tahun 1482-1890*. Tiga Jilid, Cet. Kedua, Jakarta: KPG, 2019.

Drakard, Jane. 1989. “An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus.” *Archipel*, volume 37, Villes d’Insulinde (II), hlm 53-82.

Fatimi, S.Q. 1963. “Two Letters from Maharaja to the Khalifa: A Study to the Early History of Islam in the East.” *Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1, March, hlm. 121-140.

Feener, R. Michael. 2015. “ʿAbd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Shaykh from Sumatra.” *Southeast Asian Studies*, Vol. 4, No. 2, August, pp. 259–277 259.

Feener, R. Michael & Laffan, Michael F. 2005. “Sufi Scents Across the Indian Ocean : Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam.” *Archipel* 70, hlm. 185-208

Gonggog, Anhar. 2006. “Salah Kaprah terhadap Pemahaman Sejarah Indonesia: Persatuan Majapahit dan Piagam Jakarta---Kemayoritasan Islam.” Dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: YFI & Mizan, hlm. 30-72.

Jaelani, Gani A. “Nasionalisasi Pengetahuan Sejarah: Meninjau Kembali Agenda Penulisan Sejarah Indonesiasentris, 1945-1965,” dalam *Jurnal Sejarah. Vol* 2, No.1, 2018, hlm.-29.

Johns, Anthony H. 1995. “Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations.” Vol. 26, No. 1, March, hlm. 169-183.

Kartodirdjo, Sartono. 2019. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah.*

Yogyakarta Ombak Dua, Cet. Kedua.

Kartodirdjo, Sartono & Kuntowijoyo & Purwanti Bambang. 2013. *Sejarah sosial konseptualisasi, model, dan tantangannya*. Yogayakarta, Ombak.

Klein, Dominik dkk. "Agent-based modeling in social science, history, and philosophy. An introduction," dalam *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 43, No. 1, 2018, hal. 7-27.

Lapian, Adrian B. 2008. *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad ke-16 dan 17*. Depok: Komunitas Bambu.

Langtree, Tanya, dkk. "Separating" fact" from fiction: strategies to improve rigour in historical research," dalam Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research. Vol. 20. No. 2. 2019.

Lombard, Denys & Salmon, Claudine. 1993. "Islam and Chineseness." *Indonesia* No. 57, April, hlm. 115-131.

Manguin, Pierre-Yevs. 1993. "Palembang and Sriwijaya: An Early Malay Harbour-City Discovered." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 66, No. 1, (264), hlm. 23-46.

--------. "State-City and City-State Cultures in Pre 15th-Century in Southeast Asia." In Hansen, M.H. (Ed.) (2000) A Comparative Study of Thirty City-state Cultures. Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, hlm. 409-416.

Marihandono, Djoko & Kanumoyoso, Djoko. tt. *Rempah, Jalur Rempah dan Dinamika Masyarakat Nusantara.* Jakarta: Direktorat Sejarah, Dirjen Kebudayaan Kemendikbud RI.

Nordolt, Henk Schulte & Purwanto, Bambang & Saptari, Ratna. 2008. *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Yayasan OBOR-KTLV-Jakarta, 2008.

Nirwanto & Endrayadi, Eko Crys. 2016. *Kesultanan Palembang Darussalam: Sejarah dan Warisan Budayanya*. Palembang: TTN.

Peacock, A. C. S. 2018. "Sufi Cosmopolitanism in the Seventeenth-century Indian Ocean: Sharīʿa, Lineage and Royal Power in Southeast Asia and the Maldives." Dalam Gedacht, Joshua & Feener, R. Michael. *Challenging Cosmopolitanism.* Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 53-80.

Ricklefs, M.C. 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Singapore: Signature Books Series.

Santun, Dedi Irwanto Muhammad. 2010. *Venesia dari Timur: Memaknai Produksi dan Reproduksi Simbolik Kota Palembang dari Kolonial Sampai Pascakolonial*. Yogyakarta, Ombak.

Santun, Dedi Irwanto Muhammad & Murni & Supriyanto. 2010a. *Iliran dan Uluran: Dikotomi dan Dinamika dalam Sejarah Kultural Palembang.* Yogyakarta: Eja Publisher.

Supriyanto. 2013. *Pelayaran dan Perdagangan di Pelabuhan Palembang 1824-1864*. Yogyakarta: Ombak.

Sen, Tan Ta. 2009. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Turner, Jack. 2011. *Sejarah Rempah, Dari Ereotisme Sampe Imperalisme*. Terj., Jakarta: Komunitas Bambu.

Usman, Saidina & Sari, Nori Sopita & Adimarta, Tegus. 2000. "Islamization and Socio Economis History of Jambi Malay." *Ijierm*, Vol. 2 No. 2, May – July, hlm. 80-99.

Vakily, Abdollah. 1997. "Sufism, Power Politics and Reform: Ar-Raniri's Opposition to Hamzah Fansuri's Teaching Reconsidered". *Studia Islamica*, Vol. 4, No. 1, hlm. 113-135.

Wiyana, Budi. 2014. "Hubungan Perdagangan Antara Pantai Timur Sumatera Selatan dengan Dunia Luar." *Siddhayatra*, Vol. 19, No. 2, November.

Wolters, O.W. 2019. *Kebangkitan & Kejayaan Sriwijaya Abad III-VII*. Cet. Kedua, Depok, Komunitas Bambu.

--------. 1986. "Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya." *Indonesia*, No. 42, October, hlm. 1-41.

-------. 1975. "Lanfall on the Palembang Coast in Medieval Times." *Indonesia, 20,* October, hlm. 1-57.

Wormser, Paul. 2015. "The Spread of Islam in Asia through Trade and Sufism (ninth–nineteenth centuries)." Dalam Turner, Bryn S. & Salemink, Oscar. *Routledge Handbook of Religions in Asia.* New York: Routledge.

Yuanzi, Kong. 2008. "On the Relationship between Cheng Ho and Islam in Southeast Asia." https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/

Wawancara:

1. Hengky Honggo, 11/8/21, seorang Chinese, penulis khusus tentang Cina, bisa berbahasa Cina dan memiliki akses ke naskah berbahasa Cina di Cina.

2. Ibu Nurjanah atau Ibu Ana, Pemuka Kampong Kapitan di Palembang, 2/8/21.
3. Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.
4. Wawancara dengan Abdul Ghoni, juru kunci makam Sariman (Arya Penangsang) di Indralaya
5. Wawancara dengan Baba Azim, Tokoh Muslim Tionghoa di Palembang
6. Wawancara dengan Haidar, tokoh muda komunitas Arab Palembang

Transmission of Oral Tradition among Nusantara Society on the Spice Route

Makna Moderasi Beragama dalam Ritual *Nyiramkeun* Pusaka Di Desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka

The Meaning of Religious Moderation in the Nyiramkeun Pusaka Ritual In Talaga Wetan Village, Majalengka Regency

Mahmudah Nur
Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi,
Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI
Mahmudahnur84@gmail.com

Abstract

The ritual of nyiramkeun pusaka is one of the traditions in Majalengka, which still survives to this day. The preservation of this tradition is a form of tradition preservation that is carried out from generation to generation. This is also in line with strengthening religious moderation as one of the missions of the Ministry of Religion in 2020-2024. This descriptive study emphasizes qualitative data by referring to the view of Levi-Strauss who sees culture as a symbolic system or configuration of a symbol system that aims to describe the value of moderation reflected in the nyiramkeun pusaka tradition. This study shows that the meaning of the symbols embodied in this tradition contains the value of religious moderation in line with the four indicators of religious moderation, namely national commitment, tolerance, non-violence, and accommodating to local culture. The value of moderation can also be found in the attitudes and behavior of nyiramkeun pusaka actors and the community in Talaga Wetan Village, Majalengka Regency.

Keywords: Moderation, Nyiramkeun Pusaka

Abstrak

Ritual *nyiramkeun* pusaka adalah salah satu tradisi di Majalengka, yang sampai saat ini masih bertahan. Pemertahanan tradisi ini merupakan sebuah bentuk pelestarian tradisi yang dilakukan secara turun temurun. Hal ini juga sejalan dengan penguatan moderasi beragama sebagai salah satu misi Kementerian Agama pada

Nur, Mahmudah. (2022). Makna Moderasi Beragama dalam Ritual Nyiramkeun Pusaka di Desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

tahun 2020-2024. Kajian deskripstif ini menekankan kepada data-data kualitatif dengan merujuk kepada pandangan Levi-Strauss yang melihat budaya sebagai suatu sistem simbolik atau konfigurasi sistem perlambangan yang bertujuan menggambarkan nilai moderasi yang terefleksikan dalam tradisi *nyiramkeun* pusaka. Kajian ini menunjukkan bahwa pemaknaan terhadap simbol-simbol yang terwujud dalam tradisi ini memuat nilai moderasi beragama senada dengan empat indikator moderasi beragama yaitu komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Nilai moderasi juga dapat ditemui dalam sikap dan perilaku para pelaku *nyiramkeun* pusaka dan masyarakat di Desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka.

Kata Kunci: Moderasi, *Nyiramkeun* Pusaka

PENDAHULUAN

Latar Belakang

Nyiramkeun pusaka adalah salah satu tradisi di Majalengka, yang sampai saat ini masih bertahan. Pemertahanan tradisi ini merupakan sebuah bentuk pelestarian masyarakat sekitar terhadap tradisi yang dilakukan secara turun temurun. Setiap daerah pastinya mempunyai kecenderungan untuk mempertahankan tradisi yang mereka miliki, bahkan selalu mengusahakan menjadi ciri khas atau identitas daerah. Akan tetapi, pemertahanan tradisi *nyiramkeun* yang dilakukan masyarakat tetap mengacu pada akar budaya setempat sehingga tradisi tersebut tidak menjadi kaku, beku atau tidak akomodatif dengan perkembangan zaman. Salah satu contoh, tradisi ini tetap dilakukan di masa pandemi, walaupun hanya ritual-ritual inti yang dilakukan tapi tidak mengurangi rasa khidmat keberlangsungan prosesinya. Ini menunjukkan bahwa tradisi *nyiramkeun* mempunyai makna yang penting dan menjadi bagian dari kebutuhan hidup pada masyarakat setempat.

Tradisi di atas menggambarkan bahwa, Indonesia menyimpan berbagai keanekaragaman dan kemajemukan yang mewujud dalam berbagai segi kehidupan. Masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai suku yang membentuk budaya, bahasa dan adat istiadat sendiri-sendiri di samping menganut agama yang berbeda-beda. Oleh karena itu, tidak bisa dihindarkan bahwa tata nilai yang dihargai dan diyakini oleh masyarakat tidak sama apalagi satu. Begitu pun juga dengan Majalengka yang tumbuh dari dua pengaruh budaya, yaitu budaya jawa (pantura) dan budaya Sunda. Hal tersebut dikuatkan dengan temuan Kantor Kebudayaan dan Pariwisata pada tahun 2015 yang melakukan penelusuran terkait kesenian dan tradisi yang ada di Majalengka. Temuan tersebut menunjukkan bahwa banyak kesenian yang berkembang di Kabupaten Majalengka berkembang pula di daerah lain, sehingga sangat sulit mewujudkan kesenian yang khas Majalengka.

Mayoritas pelaku ritual *nyiramkeun* pusaka beragama Islam, namun dalam

tahapan pelaksanaannya masih diwarnai dengan konsep keyakinan agama Buddha yang ditunjukkan dari patung simbar kencana dan patung raden panglurah. Kedua patung tersebut menjadi ikon penting dalam ritual *nyiramkeun* pusaka yang harus selalu ada dalam cara ritual tersebut. Tahapan pelaksanaan ritual tersebut cenderung ke arah mistis dan bercampur menjadi satu antara konsep keyakinan Buddha dan Islam. Ini menandakan bahwa agama juga mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap tradisi yang ada dan berkembang di Majalengka, selain pengaruh budaya yang telah dipaparkan pada paragraf sebelumnya.

Munculnya ketidaksetujuan beberapa masyarakat sekitar terhadap tradisi ini merupakan salah satu kendala dalam mempertahankan tradisi *nyiramkeun* pusaka. Ketidaksetujuan ini lebih kepada tahapan pelaksanaan yang bersifat mistis dan mengundang pemahaman yang salah terhadap atribut yang digunakan dalam prosesi ritual. Mereka beranggapan bahwa pemahaman tentang keistimewaan atribut ritual itu adalah bid'ah. Pandangan yang berbeda dari masyarakat ini jika dibiarkan akan menjadi api dalam sekam yang sewaktu-waktu akan muncul menjadi sebuah konflik. Kementerian agama sebagai bagian dari aparatur pemerintah dapat menjadi medium dalam memberikan pemahaman yang benar terkait tradisi-tradisi yang dianggap tidak sejalan sebagian masyarakat. Hal ini menguatkan pendapat Zoetmulder (2007: 327) bahwa pemahaman terhadap puncak-puncak atau wujud-wujud kebudayaan tidak dapat tercapai dengan baik tanpa memahami ajaran agama, nilai-nilai atau ide-ide yang ada di belakangnya yang meresap dalam dan membentuk kebudayaan tersebut.

Salah satu isu yang penting dan selalu digalakkan dalam renstra Kementerian Agama adalah peningkatan pemahaman keagamaan dan kerukunan antar umat beragama. Melalui moderasi beragama, Kementerian agama mengharapkan agar masyarakat lebih bisa menerima perbedaan pandangan baik agama, budaya, dan adat istiadat. Hal tersebut juga sejalan dengan misi presiden tahun 2020-2024 tentang kemajuan budaya yang mencerminkan kepribadian bangsa. Ini menandakan bahwa majunya suatu bangsa dilihat dari budaya yang dijalani dan diyakini secara turun temurun. Jika kita melihat latar belakang kebudayaan dan agama yang sangat beragam dan berkembang di Indonesia, tentunya menjadi menarik untuk sebuah kajian/penelitian. Salah satu contoh dengan hadirnya sinkretisme, yaitu istilah yang menggambarkan perpaduan antara agama dan budaya, atau antara agama dan agama di berbagai wilayah di Indonesia.

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama (Kemenag, 2019: 66) mengatakan bahwa keragaman yang ada di Indonesia, sudah pasti tidak akan lepas dari konflik bernuansa agama seperti yang dikemukakan di atas. Kasus-kasus yang pernah terjadi di beberapa wilayah di Indonesia menunjukkan masih adanya individu atau kelompok tertentu di Indonesia yang belum bisa toleran. Hal ini menunjukkan bahwa kondisi masyarakat Indonesia yang telah hidup ratusan tahun dengan keragaman tidak menjamin tidak akan terjadi konflik dan perselisihan. Namun Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama merasa optimis bahwa

Indonesia dapat menghadapi tantangan tersebut. Oleh karena itu, pemahaman tentang moderasi beragama harus dipahami secara kontekstual bukan lagi secara tekstual. Artinya, moderasi beragama adalah bukan Indonesia yang dimoderatkan, tetapi pemahaman dalam beragama yang harus moderat seperti yang diungkapkan oleh Fahri dan Zainuri (2019: 97) dalam kajiannya. Dalam hal ini, ritual *nyiramkeun* pusaka dapat dijadikan media untuk menguatkan modal pembangunan agama yang telah masuk dalam renstra Kementerian Agama tahun 2020-2024.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka tulisan ini mengkaji ritual *nyiramkeun* pusaka sebagai tradisi yang dipertahankan pelaksanaannya oleh masyarakat di desa Talaga Wetan, kabupaten Majalengka. Pertanyaan utama dalam tulisan ini adalah; Nilai moderasi apa saja yang terefleksikan dalam ritual *nyiramkeun* pusaka di desa Talaga, kabupaten Majalengka? Tulisan ini bertujuan untuk memahami makna moderasi yang terefleksikan dalam ritual *nyiramkeun* pusaka di masyarakat setempat. Di samping itu juga, tulisan ini berusaha mengungkap dan memahami nilai-nilai moderasi yang terefleksikan di dalam ritual *nyiramkeun* pusaka di desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka sebagai obyek kajian.

Kajian Pustaka

Beberapa kajian mengenai *nyiramkeun* pusaka sudah pernah dilakukan, seperti kajian yang dilakukan oleh Mutya (2018: 5). Kajian tersebut mengkaji motivasi masyarakat Blok Pasapen dalam mengikuti tradisi *nyiramkeun* pusaka museum Talaga Manggung (Studi kasus di desa Talaga kulon kecamatan Talaga Kabupaten Majalengka). Kajian tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Blok Pasapen tidak termotivasi karena bertolak belakang dengan rasionalitas dan spiritualitas mereka dengan tradisi *nyiramkeun*. Peran pemerintah desa Talaga Kulon sebatas menghadiri acara tradisi sesuai dengan undangan dari pemerintah desa Talaga Wetan. Sedangkan kaum umum, kaum kidul, dan pengelola museum menerapkan *motivating by enticement*, yakni ajakan untuk memeriahkan acara tradisi nyiramkeun pusaka Museum Talaga Manggung. Sedangkan, manfaat tradisi *nyiramkeun* Pusaka Museum Talaga Manggung bagi masyarakat Blok Pasapen sama sekali tidak ada, karena dipandang tidak relevan lagi untuk diamalkan karena bertentangan dengan syariat Islam atau perbuatan syirik.

Kajian yang dilakukan Hadadi (2015: 111-114) tentang *upacara nyiramkeun pusaka karajaan Talaga Manggung di Désa Talaga Wétan Kac. Talaga Kab. Majalengka pikeun bahan pangajaran maca artikel di SMA Kelas XII.*Kajian ini bertujuan, *pertama*, mendeskripsikan pelaksanaan upacara *nyiramkeun* pusaka beserta sejarahnya. *Kedua*, mendeskripsikan unsur semiotik yang terdapat dalam upacara *nyiramkeun. Ketiga*, mengungkap makna dari unsur semiotik yang terdapat dalam upacara *nyiramkeun,* dan *keempat,* hasil kajian unsur semiotik digunakan sebagai bahan pembelajaran membaca artikel di SMA kelas XII. Kajian ini menunjukkan bahwa upacara *nyiramkeun* pusaka adalah sebuah tradisi yang

dilaksanakan untuk memelihara dan menjaga barang peninggalan kerajaan Talaga Manggung.

Sunaedi dan Astuti (ND) mengkaji tentang eksistensi upacara adat *nyiramkeun* di Museum Talaga Manggung sebagai kearifan lokal masyarakat desa Talaga Manggung, kecamatan Talaga, Kabupaten Majalengka. Kajian ini menunjukkan bahwa upacara *nyiramkeun* pusaka adalah sebuah kegiatan menjalankan dan melestarikan peninggalan kerajaan Talaga Manggung dan mensucikan diri. Selain itu, kegiatan ini juga sebagai sarana untuk mempererat tali persaudaraan antara kerukunan dari kerajaan Talaga Manggung dan warga masyarakat yang ada di desa Talaga Wetan, dan menjaga kelestarian lingkungan alam sekitar. Di samping itu, upacara ini juga terlihat bahwa masih ada sebagian masyarakat desa Talaga Wetan mempunyai pemahaman animisme. Hal tersebut terlihat dari sebagian masyarakat yang meyakini air dari bekas pencucian barang peninggalan kerajaan Talaga Manggung yang mempunyai khasiat untuk menyuburkan tanah dan memberikan limpahan rezeki terhadap masyarakat desa Talaga Wetan. Namun, bukan berarti masyarakat Talaga Wetan menyembahnya melainkan mereka sangat menghormatinya.

Kajian lain yang bisa dijadikan acuan dalam kajian ini adalah kajian yang dilakukan Nurfauziah (2012: 102) tentang persepsi masyarakat terhadap sisa-sisa peninggalan kerajaan Talaga Manggung. Kajian ini menunjukkan bahwa *pertama*, kondisi peninggalan kerajaan Talaga Mangggung sampai saat ini masih terpelihara dengan baik karena ditangani oleh pihak Yayasan Talaga manggung beserta pemerintah. *Kedua*, Upaya pewarisan nilai budaya dan pengurusan benda benda sisa peninggalan kerajaan Talaga Manggung, salah satu upaya pewarisan nilai budaya adalah melalui upacara *nyiramkeun* dan dalam acara *nyiramkeun*. *Ketiga*, Persepsi Masyarakat terhadap Peninggalan Kerajaan Talaga Manggung pada umumnya mereka sependapat bahwa acara tersebut perlu terus dilaksanakan akan tetapi kegiatan tersebut hendaknya dilakukan tidak bertentangan dengan syariat agama, serta dikemas sedemikian rupa untuk dijadikan kegiatan pariwisata, sehingga akan berdampak secara sosial dan ekonomi.

Kajian Afsari, Septiani, Rismelati (2017: 1) tentang pemertahanan kepercayaan pada masyarakat Talaga, Majalengka, dan masyarakat Nagoya, Jepang, juga penting untuk dilihat. Kajian ini menunjukkan bahwa kepercayaan yang masih ada di masyarakat Talaga adalah kepercayaan yang berupa larangan, peringatan, serta keberuntungan. Selain itu juga, ditemukan kepercayaan yang berkaitan dengan daur hidup (manusia) masyarakat Sunda, yang terlihat dalam kelahiran, pernikahan, dan kematian. Di samping itu juga, pemertahanan tradisi yang ada di masyarakat Talaga adalah sebagai bentuk tanggung jawab terhadap para leluhur yang juga menjadi sebuah pedoman dalam kehidupan mereka sehari-hari. Pemertahanan tradisi tersebut diharapkan mempunyai pengaruh positif untuk memperoleh keberkahan, dan keselamatan untuk diri sendiri, keluarga, dan masyarakat sekitar.

Beberapa kajian yang mempunyai kesamaan tema dengan *nyiramkeun* pusaka juga penting dilihat, salah satunya Priambadi dan Nurcahyo (2018: 219) tentang tradisi *jamasan* pusaka di desa Baosan Kidul, kabupaten Ponorogo. Kajian ini menunjukkan bahwa tradisi *jamasan* pusaka adalah salah satu cara merawat benda-benda pusaka yang dianggap memiliki tuah. Dalam tradisi masyarakat Jawa, *jamasan* pusaka menjadi kegiatan spiritual yang sakral dan dilakukan dalam waktu tertentu di bulan *Suro.* Karena pentingnya kegiatan ini di masyarakat setempat, sehingga Priambadi dan Nurcahyo menyarankan untuk melakukan internalisasi tradisi tersebut ke generasi muda supaya dapat mencintai budaya lokal sendiri. Di samping itu, tradisi ini juga bisa dijadikan sebagai ajang silaturahmi masyarakat Desa Baosan Kidul, kabupaten Ponorogo.

Kajian yang sama juga dilakukan oleh Ilafi (2020: 73) tentang tradisi *jamasan* pusaka dan kereta kencana di kabupaten Pemalang. Kajian ini menunjukkan bahwa tradisi yang dilakukan oleh bidang kebudayaan Dindikbud Kabupaten Pemalang sebuah upaya untuk ikut melestarikan dan melindungi tradisi budaya. Di samping itu, kajian ini juga menunjukkan peran pemerintah daerah dalam memfasilitasi kebudayaan diperlukan juga dukungan dari masyarakat luas, secara umum. Masyarakat diharapkan ikut melestarikan dan menghargai adanya kebudayaan yang ada di Pemalang. Selain itu, tradisi jamasan pusaka dan kereta kencana dapat dijadikan destinasi wisata tahunan bagi wisatawan luar Pemalang sebagai wisata budaya.

Beberapa Penelitian tentang *nyiramkeun* pusaka yang dilakukan dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi atau laporan penelitian di perguruan tinggi telah pula banyak dilakukan, namun yang jarang dilakukan adalah kajian mengenai nilai moderasi yang terefleksikan dalam tradisi *nyiramkeun* pusaka, yang justru menjadi salah satu pertanyaan dalam tulisan ini. Tentu saja, hasil-hasil penelitian tersebut tidak mungkin disampaikan seluruhnya, namun yang jelas, tulisan ini pada posisi melakukan pengkajian ulang dan melengkapi kajian-kajian dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi maupun laporan penelitian yang ada. Selain itu, posisi tulisan ini, sebagai salah satu kajian yang dilakukan lembaga penelitian di bawah Kementerian Agama demi memberikan informasi kepada pihak pembuat kebijakan di lingkungan Kementerian Agama mengenai potensi-potensi nilai-nilai kultural bagi sumber peningkatan kerukunan umat beragama.

Metode Penelitian

Pengumpulan data dilakukan selama 12 hari, kurun 19-30 September 2020 di desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka. Pengumpulan data menggunakan teknik observasi dan wawancara terhadap para pelaku ritual *nyiramkeun* pusaka. Observasi dilakukan dengan mengamati langsung prosesi ritual *nyiramkeun* pusaka dari sejak tahap persiapan hingga selesai pelaksanaan. Wawancara dilakukan terhadap para pelaku utama ritual untuk mengetahui peranan mereka, pandangan mereka terhadap

ritual yang dilaksanakan, dan berbagai makna simbolik dari berbagai perlengkapan maupun tahapan ritual. Wawancara juga dilakukan dengan berbagai tokoh agama maupun masyarakat lain untuk mengetahui pandangan mereka mengenai berbagai tradisi yang ada di desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka.

Tulisan ini mengkaji ritual *nyiramkeun* pusaka, salah satu ritual yang dilakukan oleh perangkat yayasan Talaga Manggung, di desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka. Analisis data mengenai ritual *nyiramkeun* pusaka merujuk kepada pandangan Levi-Strauss yang melihat budaya sebagai suatu sistem simbolik atau konfigurasi sistem perlambangan. (Yanti, 2009: 313) Oleh karena itu, untuk memahami suatu perangkat lambang budaya tertentu, orang harus melihatnya dalam kaitan dengan sistem keseluruhan tempat sistem perlambangan itu menjadi bagian. Yang menjadi perhatiannya adalah pola-pola formal, bagaimana unsur-unsur simbol saling berkait secara logis untuk membentuk sistem keseluruhan.

HASIL DAN PEMBAHASAN PENELITIAN

Potret Komunitas Pemangku Ritual Keagamaan

Para pelaku dalam tradisi *nyiramkeun* pusaka adalah perangkat Yayasan Talaga Manggung yang terletak di Desa Talaga Wetan, Kabupaten Majalengka. Agama yang dianut para perangkat yayasan Talaga Manggung dan masyarakat desa Talaga Wetan adalah pemeluk agama Islam, walaupun di antara mereka masih ada yang melaksanakan tradisi leluhur. Jika dilihat letak geografis desa Talaga Wetan lebih dekat dan berbatasan dengan wilayah Sumedang dan Ciamis. Oleh karena itu, penggunaan bahasa, tempat tinggal dan adat istiadat umum yang masih dipelihara masyarakat desa Talaga Wetan menempatkan mereka ke dalam kelompok suku Sunda.

Ketua yayasan Talaga Manggung saat ini dipegang oleh bapak Apun Cahya Hendra Ningrat, yang masih keturunan dari kerajaan Talaga Manggung. Bapak Apun sendiri berdomisili di Buah Batu, Bandung dengan mata pencaharian sebagai wiraswasta. Sedangkan Museum Talaga Manggung dijaga oleh perangkat yayasan Talaga Manggung. Salah satu penjaga Museum Talaga Manggung adalah bapak Ardi Suryadi sebagai puraga aji (penjaga pusaka) dan bapak Jaja Rojai sebagai puraga baya (penjaga keamanan). Mereka juga adalah pelaku inti dalam kegiatan *nyiramkeun* pusaka di Museum Talaga Manggung.

Perangkat yayasan Talaga Manggung terbagi menjadi 6 pranata, yaitu *puraga aji*, *puraga baya*, *puraga buana*, *puragawana*, *pranata yudha*, dan *puraga* budaya. Puraga aji adalah *raksa aji* sebagai penjaga peninggalan pusaka di museum Talaga Manggung. Puraga baya adalah penjaga perang sebagai penjaga keamanan, sedangkan puraga buana sebagai penjaga alam semesta. Puragawana sebagai penjaga lingkungan, sedangkan pranata yudha sebagai pimpinan perang, dan puraga budaya adalah penjaga budaya. Para pranata ini merupakan masyarakat yang mengabdikan

dirinya dengan ikhlas untuk menjadi bagian dari yayasan Talaga Manggung dan menjaga museum Talag Maggung.

Pelaku ritual inti dalam *nyiramkeun* pusaka adalah Ardi Suryadi sebagai orang yang diberikan tanggung jawab untuk menjaga seluruh pusaka peninggalan kerajaan Talaga Manggung. Ardi Suryadi mulai mengikuti dan bergabung melakukan ritual *nyiramkeun* pusaka di museum Talaga Manggung pada tahun 2006. Pekerjaan sehari-hari Ardi Suryadi adalah petani, terkadang juga membantu para tetangga jika dibutuhkan seperti mengurus pemakaman, dan lain-lain. Penyucian terhadap pusaka peninggalan kerajaan Talaga Manggung selalu Ardi Suryadi lakukan setiap bulan, jadi tidak hanya di momen *nyiramkeun* pusaka saja yang jatuh di bulan shafar. Ketika pembersihan atau penyucian pusaka peninggalan kerajaan Talaga Manggung, Ardi Suryadi selalu menyalakan dupa.

Ardi Suryadi biasa juga disebut sebagai *kuncen*, yaitu juru kunci di tempat keramat dan sebagainya yang juga mengetahui riwayat tempat yang dijaganya. Seperti yang dipaparkan sebelumnya, bahwa Ardi adalah penjaga benda-benda pusaka peninggalan kerajaan Talaga Manggung yang tersimpan di museum Talaga Manggung. Dalam bahasa Sunda disebut raksa yang bermakna merawat, jika disebut raksa aji berarti merawat barang-barang pusaka. Selain bapak Ardi Suryadi, ada 9 (sembilan) orang dari yayasan Talaga Manggung yang diberi tanggung jawab untuk mengambil air dari sembilan mata air. Para pengambil air ini setiap tahun selalu berbeda dan menunggu keputusan hasil rapat dari pihak yayasan Talaga Manggung.

Kegiatan yang dilakukan para pengambil air untuk *nyiramkeun* pusaka diharuskan dan wajib berpuasa minimal satu minggu. Puasa ini bukanlah puasa menahan lapar dan haus, akan tetapi menahan segala kebutuhan perbuatan yang dianggap buruk, semisal mabok dan lain-lain. Kegiatan untuk para pengambil air dimulai dari menebang pohon bambu dengan saji-sajian seperti bucu/tumpeng dan sesajen yang lainnya. Sesajian ini sebagai bentuk penghormatan kepada arwah-arwah yang telah mendahului kami. Tata krama (permisi) saat menebang bambu, sebab bambu itu punya nyawa, dan yang menghidupkannya Tuhan yang Maha Kuasa. Para pengambil air itu memohon kepada Tuhan agar diridhakan. Sama halnya seperti menyembelih qurban. Berdoa dulu, ada dupa-kemenyan, keistimewaan kemenyan itu untuk mengusir nyamuk, dan juga bisa menghilangkan bau-bauan. Rasulullah pun sangat senang dengan wewangian.

Selesai mempersiapkan bambu untuk mengambil air, kemudian para pengambil air meminta izin kepada pemilik air yang ada di beberapa titik sumber mata air baik yang terlihat maupun yang tidak terlihat. Para pengambil air harus berdoa, bertawasul, berhadarah sebelum mengambil air, setelah itu mengucapkan terima kasih bagaimana kita memberi salam dengan penghuni yang ada di sekitar itu. Setelah itu, air dibawa, biasanya dari sebelas mata air, tapi yang difokuskan 9 mata air terlebih dahulu, nanti 2 mata airnya didekatkan tanpa ritual lagi. Kemudian air tersebut disatukan dalam bejana untuk siraman, dipakai mencuci barang-barang

pusaka yang ada. Beberapa para pengambil air ini, tidak sempat diwawancarai oleh peneliti, dikarenakan waktu peneliti datang, mereka sudah melakukan puasa, dan tidak boleh diwawancarai. Beberapa ritual yang dilakukan oleh pengambil air dalam *nyiramkeun* pusaka didapat dari hasil wawancara Ardi Suryadi sebagai orang yang bertanggung jawab dalam *nyiramkeun* pusaka. Selain itu juga, bapak Ardi Suryadi pernah menjadi pengambil mata air, dan tahun ini kemungkinan juga akan menjadi pengambil mata air, sambil menunggu keputusan hasil rapat dari pihak yayasan.

Bapak Jaja juga menambahkan keterangan tentang pengambilan air bahwa pengambilan air itu ada ritualnya. Mereka puasa saat berangkat untuk pengambilan air yang diawali pada tengah malam pukul 01.00 WIB. Mereka berangkat dengan berjalan kaki tanpa kendaraan, sesuai dengan arahan salah satu tokoh yang dituakan. Sesampainya di sana juga biasanya diadakan ritual di tempat. Setelah itu ditentukan juga oleh salah satu tokoh (sesepuh), jam berapa harus mengambil airnya, jam berapa harus turunnya dari sana, nanti sampai desa Talaga juga harus jelas, penerimaannya harus jam sekian, itu harus tepat tidak boleh terlambat dan tidak boleh lebih cepat. Semuanya harus sesuai, mungkin jika sekarang dikaitkan dengan kedisiplinan, harus disiplin, membentuk kedisiplinan.

Pengambil air biasanya berjumlah sembilan pelaksana dengan salah satu tokoh, sehingga menjadi sepuluh orang. Mereka semuanya menjalankan puasa dan tidak diperbolehkan berbicara atau bercerita selama dalam perjalanan sampai ke bumi *ageung*. Jarak yang ditempuh mereka pun cukup jauh, akan tetapi kesepuluh pengambil air ini didampingi seorang pendamping yang berfungsi sebagai perantara jika di dalam perjalanan ada masyarakat yang bertanya. Pengambil air tidak diperbolehkan memakai alas kaki, sedangkan untuk pendampingnya diperbolehkan menggunakan sepatu atau sandal. Kesemuanya yang dilakukan oleh pengambil air bermakna kembali ke masa lalu, yaitu uji fisik.

Praktek Tradisi *Nyiramkeun* Pusaka

Nyiramkeun Pusaka menurut bapak Ardi Suryadi (wawancara, 26 september 2020) adalah *raksa* pusaka yang bermakna merawat pusaka. Tujuan kegiatan ini agar ketenteraman, keamanan, ketenangan, kesejahteraan terlindungi oleh yang Maha Kuasa. Ritual *nyiramkeun* pusaka menurut bapak Jaja Rojai (wawancara, 27 september 2020) sudah ada semenjak berdirinya Talaga, sekitar tahun 1370 masehi. Menurut bapak Jaja Rojai adanya Majalengka karena adanya Talaga Manggung sebab keturunan yang di Majalengka itu adalah keturunan dari sini.

Tradisi *nyiramkeun* pusaka menurut Ardi Suryadi dilakukan pada hari Senin di minggu kedua pada bulan safar atau hari Senin sebelum tanggal 20 bulan safar. Berbeda dengan beberapa daerah lain yang mempunyai tradisi membersihkan pusaka yang selalu dilakukan di bulan mulud. Menurut Jaja Rojai tradisi ini dilakukan di bulan Safar adalah bertepatan dengan masuk Islamnya Raden Rangga Mantri atau Prabu Pucuk umum yang terjadi di hari Senin bulan Safar. Selain itu

juga, meninggalnya Sunan Talaga Manggung pun terjadi di hari senin bulan safar. Namun semua alasan itu juga masih menjadi perdebatan di antara masyarakat dan perangkat yayasan Talaga Manggung. Berbeda dengan yang diungkapkan oleh bapak Apun "tidak ada alasan yang khusus untuk waktu *nyiramkeun* pusaka yang dilakukan di bulan Safar. Semuanya memang sudah ada dari dulu, dan kami hanya menjalankan tradisi ini sesuai dengan kebiasaan yang sudah dijalankan leluhur"

Museum Talaga Manggung merupakan salah satu bukti peninggalan sejarah kejayaan Kerajaan Talaga Manggung yang terletak di Kecamatan Talaga. Museum ini adalah peninggalan sekaligus petilasan kerajaan Talaga Manggung yang pernah ada di Majalengka sejak1371-1819 SM. Pada mulanya kerajaan tersebut terletak di Barat Daya kaki Gunung Ciremai yang kini menjadi Kecamatan Talaga, kemudian didirikanlah sebuah museum yang dikelola oleh Yayasan Talaga Manggung yang beranggotakan keturunan dari prabu Darma Suci II. Menurut Bapak Apun (wawancara, 4 Oktober 2020) Barang peninggalan yang paling penting dalam tradisi *nyiramkeun* pusaka adalah patung simbar kencana, patung raden panglurah, genta, uang koin kuno, gamelan, senjata keris, golok dan pedang, meriam, senjata, dan baju zirah (perang). Untuk acara *nyiramkeun* pusaka pada masa pandemi ini, tidak semua pusaka dikeluarkan hanya beberapa pusaka saja, seperti patung simbar kencana dan patung raden panglurah.

Pendapat lain tentang awal munculnya kerajaan Talaga menurut bapak Jaja Rojai bahwa;

> "kerajaan Talaga berdiri 1370 setelah masuknya Islam ke Indonesia pada tahun 1270. Sebelum Islam ada yang lebih dahulu masuk ke wilayah Talaga yaitu Tutugeun Gunung Ciremai jika dalam perwayangan namanya *Sang Hyang Ismaya*, ada runtutan sejarahnya, kami punya. Kami hanya memberikan doa kepada arwah-arwah dahulu, tidak ada minta ini itu, musyrik hukumnya. Kami hanya mengingat kepada jasa-jasa mereka, yang masuk pertama bertemu dengan orang-orang India belakang, kemudian Cina menyusul, Indonesia itu terdiri dari India dan Cina, itu menurut sebagian sejarah, jadi yang pertama berdiri itu adalah Talaga yang paling tua, dari sini dibawa ke sebelah Selatan seperti Tasik yang berasal dari Sang Hyang Ismaya, yang dibawa oleh Werti Kedayun."

Acara *nyiramkeun* pusaka ini juga berfungsi sebagai sarana untuk mempererat tali silaturahim antara keturunan kerajaan Talaga Manggung dan warga masyarakat desa pada umumnya. Tradisi ini juga *moment* untuk mengumpulkan para *kuncen* dari desa talaga dan sekitarnya, sehingga bisa juga disebut sebagai hari raya para kuncen. Para kuncen mempunyai posisi yang istimewa dalam tradisi *nyiramkeun* pusaka, karena menjadi kuncen merupakan sebuah panggilan hati untuk mengabdi merawat pusaka. Selain itu juga ada sebagian kuncen yang masih keturunan dari makam atau pusaka yang dirawat dan dijaganya.

Tahap persiapan dalam kegiatan *nyiramkeun* pusaka, seperti yang dipaparkan

sebelumnya adalah mempersiapkan air dari 9 (Sembilan) mata air yang diambil oleh para pengambil air. Bapak Jaja menjelaskan bahwa;

> "Dahulu pada tahun 1300an, mata air yang diambil para sesepuh, ada dari Sanghyang, mata air gunung picungdi Ciok. Semuanya biasanya mengikuti petunjuk kami (hasil rapat), dan kadang-kadang disesuaikan dengan sarana yang ada, tidak semua mata air diambil. Mata air adalah simbol pelengkap, tidak memakai air pun tidak apa-apa, tetapi kami mengingatkan untuk berziarah setiap setahun sekali ke tiap makam-makam karuhun Talaga. Kami selalu mengingat kepada jasa-jasanya, yang tadinya wilayah ini hutan belantara ditata Talaga sampai Gunung Ciremai, itu sudah bisa didiami, dilalui banyak kendaraan, tenang. Hasil yang menggarap wilayah ini adalah orang tua dahulu, jadi kami meneruskan itu, bukan kami percaya kepada itu. karena kami pun menyesuaikan dengan aturan agama."

Menurut bapak Apun dahulu pengambilan mata air ini hanya dari 3 (tiga) sumber mata air, kemudian berubah menjadi 7 (tujuh) sumber mata air, dan sekarang bertambah menjadi 9 (sembilan) mata air. 9 (sembilan) sumber mata air yang diambil oleh kuncen menggunakan tempat penyimpanan yang berasal dari bambu kuning. Kesembilan sumber mata air tersebut adalah mata air gunung bitung, mata air situ sangiang, mata air wanaperih, mata air lemah abang, mata air ciburuy, mata air regasari, mata air cikiray, mata air cicamas dan mata air nunuk.

Para *kuncen* dan ketua yayasan Talaga Manggung melaksanakan *tawasulan* untuk keberkahan acara *nyiramkeun* pusaka. Dalam kegiatan tersebut, mereka melakukan pembacaan barjanzi dan mengirimkan doa (*tawasul*) kepada Nabi Muhammad Saw dan leluhur, disamping itu juga ada sesajen dan pembakaran kemenyan dan dupa. Pembakaran kemenyan dan dupa ini dilakukan sebelum kegiatan tawasulan dilakukan. Pembakaran dupa dan kemenyan ini dipimpin oleh bapak Ardi Suryadi dengan melafalkan mantra yang tidak terdengar oleh siapapun. Selanjutnya dilanjutkan oleh pembacaan doa oleh pemuka agama dan tidak terdengar juga, karena dibacanya secara pelan. Setelah itu dilanjutkan pembacaan silsilah dari kerajaan Talaga Manggung, yang kemudian ditutup dengan doa. *Tawasulan* ini biasanya dilakukan sehabis isya sampai jam 20:00 WIB, akan tetapi pengajian kali ini dilakukan sekitar jam 22.00 WIB sampai jam 23.00.Kegiatan ini dihadiri oleh 17 orang pria dewasa perwakilan yayasan Talaga Manggung dan perwakilan dari desa Nunuk.

Sesajen dalam tawasulan berisi *rurujakan* dari buah-buahan, kopi pahit, kopi manis, dan air kelapa semuanya terdiri dari tujuh macam dan paling banyak sembilan macam. Makna sembilan macam sesajen yang harus ada dalam *tawasulan* mengingat pada sembilan wali, juga mengingat kepada tubuh kita, *ka lapan ka sapuluh tunggal*. Menurut Asep -penjaga bumi ageing- (wawancara, 28 nopember 2020) "di sini empat di sana empat di mana diamnya, tidak berwujud. Mengingatkan itu sebetulnya, tapi rahasia itu jarang dibuka cuma punya wali-*ka*

lapan ka sapuluhan tunggal."Sedangkan 7 (tujuh) macam sesajen itu bermakna hari yang ada dalam seminggu yaitu 7 (tujuh) hari. Tidak ada bunga-bunga yang khusus dan diutamakan dalam kegiatan tawasulan ini, hanya bunga tujuh rupa, diutamakan bunga yang wangi-wangi seperti mawar, melati dan lain-lain. Bunga-bunga ini berfungsi untuk mengharumkan karuhun Talaga. Untuk makanan yang wajib ada dalam prosesi *nyiramkeun* pusaka dan tawasulan adalah makanan yang dibungkus daun bambu seperti lontong berbentuk segitiga. Selain itu, ada buah-buahan seperti pepaya, pisang, belimbing, apel, anggur, dan kesemek.

Tahapan pelaksanaan prosesi *nyiramkeun pusaka* dilakukan di Bumi Ageung, yaitu tempat penyimpanan pusaka yang bertempat di depan museum Talaga Manggung. N*yiramkeun* pusaka kali ini dilakukan pada hari Senin, 5 Oktober 2020 dan berbeda dengan tahun-tahun sebelumnya karena prosesi ini dilakukan pada masa pandemi. Semua perangkat yang disiapkan untuk kegiatan *nyiramkeun* pusaka hampir sama dengan kegiatan tawasulan yang dilakukan malam sebelum acara prosesi. Prosesi kegiatan ini dibagi dua tempat, di luar bumi ageung dan di dalam rumah bumi ageung, karena untuk memecah masyarakat yang berkumpul dan ingin menyaksikan kegiatan ini secara langsung. Namun karena prosesi ini dilakukan dalam masa pandemi, maka harus mematuhi semua protokol kesehatan, agar tidak membuat kerumunan.

Makanan yang disiapkan dalam prosesi *nyiramkeun* pusaka hampir sama dengan yang disiapkan pada acara *tawasulan*. Kue tangtang angin (dibungkus dengan daun bambu, seperti lontong berbentuk segitiga) menjadi panganan yang wajib ada dalam kegiatan ini. Kupat *keupeul* (kupat tapi kecil/sekepal tangan), bubur carah (bubur putih), sebagai pendamping panganan tangtang angin yang identik dengan hasil bumi. Semua makanan tersebut untuk konsumsi, diletakkan di atas tampan dengan berbagai makanan, siapa yang mau silahkan mengambil. Intinya mengenang masa lalu dengan kejayaan pada hasil taninya.

Kegiatan ini dimulai dengan pembacaan mantra dan membakar kemenyan serta dupa oleh Adi Suryadi, kemudian acara dilanjutkan dengan mengeluarkan barang-barang pusaka. Benda pusaka itu dikeluarkan ke tempat prosesi pertama yaitu di halaman belakang bumi ageung, di antaranya yaitu; 13 alat pusaka, yang terdiri dari 3 buah goong besar, 3 buah goong kecil, dan 7 alat alutsista. Benda pusaka tersebut ditempatkan di meja yang diberi alas 5 (lima) daun pisang. Di tempat prosesi juga sudah disiapkan 9 (sembilan) bambu kuning yang berisi air dari 9 (sembilan) sumber mata air. 6 (enam) dupa tersebar di pelaksanaan, satu titik dupa di tengah pelaksanaan, kemudian di bakar dupa lagi sebanyak 3 titik di tempatkan di depan pelaksanaan.

Mereka yang bertugas untuk mencucikan benda-benda pusaka ini, untuk kaum pria mengunakan baju kampret hitam dan ikat kepala, sedangkan untuk kaum wanita menggunakan kebaya. 8 (delapan) orang kuncen ditambahkan satu personel dari perwakilan pemerintahan yaitu pak kuwu talaga mengambil air

yang ada dalam bambu kuning (lodong) kemudian dimasukkan ke dalam wadah besar. Mencampurkan air dari 9 (sembilan) sumber mata air ini disebut *kawin cai*. Setelah itu, kuncen mengambil wadah yang sudah diisi air dan bunga tujuh rupa kemudian dimasukkan sedikit sisa air dari 9 (sembilan) sumber mata air kemudian dibawa kembali ke tempat pelaksanaan. Selain itu, tersedia juga jeruk nipis untuk membersihkan pusaka sebelum disiramkan air yang sudah tercampur dari 9 (sembilan) mata air. Air hasil pencucian benda-benda pusaka biasanya diperebutkan oleh warga yang menyaksikan tradisi *Nyiramkeun.*

Tempat kedua prosesi di dalam bumi *ageung* dipimpin oleh tiga orang wanita yaitu sesepuh dan keturunan dari kerajaan Talaga Manggung, yaitu Ibu Susilawati (66 tahun), ibu Raden Dayang Padnalarang (70 tahun) dan Nani (65 tahun). Prosesi ini dibuka dengan sambutan dari ibu Susilawati, kerabat dari ibu Raden Dayang Padnalarang. Acara *nyiramkeun* pusaka di tempat kedua menunggu dimulainya di tempat prosesi pertama. Setelah prosesi acara di tempat pertama telah dimulai, di tempat keduapun langsung dimulai. Di tempat kedua, hanya satu arca yang dimandikan yaitu arca Simbar Kencana yang diamanatkan untuk disimpan oleh ibu Raden Dayang Padnalarang. Memandikan arca Simbar Kencana tepatnya di dalam bumi ageung, di ruang tengah. Di ruang tengah sudah tersedia air untuk memandikan arca kemudian sesajen dan sesuguh, berikut kemenyan. Memandikan arca perempuan ini hanya di hadiri oleh para perempuan sekitar 12 orang dengan peneliti.

Tahapan penutupan diakhiri dengan makan bersama yang sudah disiapkan oleh keluarga keturunan kerajaan Talaga Manggung dan perangkat yayasan Talaga Manggung. Selain makan bersama, para kuncen dan masyarakat yang mengikuti acara prosesi *nyiramkeun* pusaka juga bercengkrama bersama, berdiskusi sambil ada yang merokok. Prosesi di masa pandemi ini hanya melakukan ritual-ritual intinya saja. Jika tidak pada masa pandemi biasanya dimulai dengan adanya acara kirab pusaka, 9 Mata Air (*Ci Nyusu),* dan iring-iringan *Seba Desa* atau membawa hasil pertanian dari Desa Nunuk Ke Talaga Manggung.

Menurut bapak Apun bahwa ritual inti dari prosesi *nyiramkeun* pusaka hanya pengambilan mata air, pencampuran mata air (*kawin cai*), yang kemudian digunakan untuk membasuh barang-barang yang ada di situ, yaitu arca dan barang-barang yang lain. Adapun jika ada acara *seba*, acara *seba* itu tetap berlangsung. Acara *seba* menurut bapak Apun (wawancara, 4 Oktober 2020) juga adalah penyerahan hasil bumi dari Nunuk ke Talaga;

> "Jadi bukan Nunuk ditaklukkan oleh Talaga, tetapi Nunuk itu merasa berterimakasih dengan adanya panen. Saya sendiri kurang tahu akhirnya Nunuk itu, sehingga sampai sekarang acara *seba* dari Nunuk itu, mau secangkir (padi), mau segudang (padi) itu tetap berlangsung. Acara seba biasanya dari Nunuk ke Talaga dan sebelum acara di Nunuk. Sesepuh dari Nunuk sampai sekarang, dari hari ini sampai besok mereka sudah ada di sini tanpa diminta,

> tanpa diundang, tanpa diberitahu mereka sudah punya perhitungan tanggalnya sendiri, jadi pihak kami tidak pernah mengundang orang per orang, tidak pernah membuat pengumuman bahwa tanggal segini itu akan dilaksanakan *nyiramkeun,* jadi memang ini sudah tradisi dan sudah mengakar kepada orang-orang yang nanti akan datang ke sini. Jadi kalau ada anak muda datang ke sini mereka itu pada waktu dahulunya dibawa sama bapaknya atau kakeknya. Jadi kalau misalnya mereka datang ke sini dan kita tanya kamu diundang tidak oleh pihak Talaga Manggung, mereka mengatakan tidak. Tamu dari Depok, dari Bogor dari Indramayu yang paling banyak, mereka itu sudah memiliki tanggal sendiri, tanggalnya itu di bulan safar bukan bulan Masehi. Kalau di bulan Masehi kami tidak punya ketetapan tanggal, hanya di bulan safar, itu pun tanggalnya tidak ditentukan hanya pada tanggal belasan, mereka sudah bisa memprediksi pada tanggal belasan hari ini, biasanya jatuhnya pada hari Senin. Mereka sudah datang dengan sendirinya ke kami. Sekarang saja sedang pandemi, tapi rasanya kurang elok kalau mereka datang kami usir. Karena budaya mereka sudah mengakar, karena ini hanya tradisi saja, tidak ada unsur apapun, ini hanya kearifan lokal yang masih bisa terjaga di tatar Pasundan, yang paling lengkap barangnya yang ada di Talaga Manggung."

Menurut bapak Jaja bahwa pelaksanaan prosesi ini tidak hanya udara saja yang menyaksikan, bumi dan langitpun juga menyaksikan. Kita mensyukuri nikmat-nikmat dari Tuhan melalui prosesi *nyiramkeun* pusaka, mengenai pembakaran dupa itu memang sudah menjadi tradisi. Semua dupa diletakkan pada setiap sudut yaitu di empat titik, kemudian juga ada yang menjaga di panggung kecil dengan duduk bersila di depan dupa yang tidak boleh mati/habis. Selain perangkat yayasan Talaga Manggung, peneliti juga mewawancarai beberapa para pengunjung yang mengikuti prosesi *nyiramkeun* pusaka.

Bapak XX (wawancara, 5 Oktober 2020) dari Indramayu mengatakan bahwa dia sudah dari tahun 1997 hadir di acara tersebut dan selalu mengambil air bekas mencuci pusaka. Air bekas cuci tersebut tidak boleh di minum, tapi boleh dipakai untuk mandi dicampurkan ke dalam bak mandi. Selain itu, air tersebut juga bisa digunakan untuk disiram ke sawah untuk menyuburkan tanah, seperti penangkal hama, jadi air ini semacam "bibit air". Bapak Didin (wawancara, 5 Oktober, 2020) dari Gudabaya, Majalengka, bahwa dia baru pertama kali mengikuti *nyiramkeun* pusaka karena diperintah orang tuanya. Air bekas cuci pusaka tersebut diambil untuk disiram ke sawah milik orang tuanya sebagai penangkal hama.

Memaknai Nilai Moderasi Beragama dalam Ritual *Nyiramkeun* Pusaka

Moderasi beragama dipahami sebagai cara pandang, sikap, dan perilaku selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, dan tidak ekstrem dalam beragama. Jelasnya moderasi beragama adalah keseimbangan antara pengamalan agama yang diimani oleh diri sendiri (eksklusif) dan penghormatan kepada praktik

beragama orang lain yang berbeda keyakinan (inklusif). Keseimbangan atau jalan tengah dalam praktik beragama ini niscaya akan menghindarkan kita dari sikap ekstrem berlebihan, fanatik, dan sikap revolusioner dalam beragama. (Kemenag, 2019; 15-16)

Moderasi beragama sesungguhnya merupakan kunci terciptanya toleransi dan kerukunan, baik di tingkat lokal, nasional, maupun global. Pilihan pada moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme dalam beragama adalah kunci keseimbangan, demi terpeliharanya peradaban dan terciptanya perdamaian. Karena itulah prinsip dasar pertama moderasi beragama adalah adil dan berimbang dalam berbagai aspek kehidupan (beragama). (Kemenag, 2019; 19) Di Indonesia, diskursus moderasi beragama sering dijabarkan melalui tiga pilar, yakni; moderasi pemikiran, moderasi gerakan, dan moderasi perbuatan. (Kemenag, 2019; 27-28)

Moderasi pemikiran dimaknai sebagai sebuah kemampuan untuk memadukan antara teks dan konteks. Artinya seseorang harus mampu mendialogkan teks dan konteks secara dinamis, sehingga pemikiran keagamaan seseorang yang moderat tidak semata tekstual, tetapi juga tidak terlalu bebas dan mengabaikan teks. Moderasi dalam bentuk gerakan diartikan sebagai sebuah gerakan penyebaran agama secara damai dengan prinsip melakukan perbaikan, bukan malah sebaliknya menyebarkan agama dengan menumbuhkan benih-benih kebencian terhadap agama lain. Moderasi perbuatan adalah moderasi dalam tradisi dan praktik keagamaan, yakni penguatan relasi antara agama dengan tradisi dan kebudayaan masyarakat setempat. Jadi, kehadiran agama tidak dihadapkan secara diametral dengan budaya, keduanya saling terbuka membangun dialog yang menghasilkan kebudayaan baru.

Indonesia dengan kemajemukan dan keberagamaanya, baik agama, suku, maupun bahasa memiliki akar kultural yang cukup kuat dan juga memiliki modal sosial sebagai landasan moderasi beragama. Untuk memaknai nilai moderasi yang terefleksikan dalam ritual *nyiramkeun* pusaka, penulis menggunakan indikator moderasi beragama yang disusun oleh Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, Kementerian Agama. Indikator moderasi beragama yaitu; komitmen kebangsaan, toleransi, anti-kekerasan, dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. (Kemenag, 2019; 43)

Indikator pertama tentang komitmen kebangsaan terlihat dari sikap dan perilaku perangkat Yayasan Talaga Manggung yang menyikapi sejarah leluhur mereka di masa lalu. Mereka berkeyakinan walaupun mereka adalah keturunan kerajaan Talaga Manggung yang pernah berdiri di Majalengka pada masa lalu, tapi mereka tetap mematuhi semua peraturan negara yang ditetapkan. Contohnya adalah pada pelaksanaan ritual *nyiramkeun* pusaka pada masa pandemi tahun ini, mereka meminta izin ke pihak pemerintahan setempat yang terkait. Jika diizinkan maka mereka akan melakukannya dengan menerapkan protokol pencegahan penularan virus Corona. Jika mereka tidak mendapatkan izin, mereka akan tetap melakukan prosesi dengan berbagai keterbatasan yang memenuhi syarat pelaksanaan ritual dan

dihadiri orang-orang tertentu saja. Hal ini menandakan bahwa prosesi *nyiramkeun* pusaka punya kedudukan yang penting di hati masyarakat dan perangkat Yayasan Talaga Manggung. Bukan saja sebagai warisan leluhur yang harus dijalankan, tetapi juga sebagai bentuk pengikat tali silaturahim di antara anak cucu keturunan dari kerajaan Talaga Manggung.

Indikator kedua mengenai toleransi juga dapat dilihat dari tanggapan mereka terhadap ritual *nyiramkeun* pusaka yang dianggap musyrik. Hasil kajian yang dilakukan oleh Mutya (2018: 5) menunjukkan bahwa masyarakat Blok Pasapen, salah satu komunitas di Desa Talaga Kulon, tidak termotivasi untuk mengikuti tradisi *nyiramkeun* karena bertolak belakang dengan rasionalitas dan spiritualitas mereka. Selain itu masyarakat Blok Pasapen beranggapan bahwa tradisi *nyiramkeun* pusaka Museum Talaga Manggung tidak ada manfaatnya lagi. Mereka berpandangan bahwa kegiatan tersebut tidak relevan lagi untuk diamalkan karena bertentangan dengan syariat Islam atau mengarah perbuatan syirik. Akan tetapi, pemerintah desa Talaga Kulon yang menaungi Blok Pasapen, tetap menghadiri undangan pelaksanaan *nyiramkeun* pusaka untuk menghormati undangan dari pemerintah desa Talaga Wetan.

Bapak Jaja Rojai sebagai pelaku tradisi dan *puraga bay*a menanggapi pendapat masyarakat yang mengatakan bahwa ritual *nyiramkeun* pusaka bertolak belakang dengan rasionalitas dan spiritualitas mereka dengan santai. Keikutsertaannya dalam prosesi *nyiramkeun* pusaka adalah bentuk bakti dan ketaatan kepada leluhurnya. Ia mengatakan;

> ”Jadi begini, kalau untuk itu kembali kepada keyakinan masing-masing. Kami sendiri tidak pernah meminta dia untuk mengambil air dan digunakan untuk mencuci wajah dan lain-lain, kembali kepada keyakinan masing-masing. Kebanyakan (juga) memang orang dari luar daerah yang kunjungan ke sini. Nah itu kembali lagi ke keyakinannya, kalau orang sini memang tidak. Kalau kami hanya menjalankan tradisi yang sudah dilakukan oleh para leluhur, sebagai bakti dan ketaatan kepada mereka.”

Disampaikan juga bahwa Bapak Jaja pernah bertanya kepada para pengunjung yang mengambil air bekas mencuci pusaka, “Saya pernah berbicara dengan (pengunjung) orang Indramayu, dia mengatakan (bahwa air yang ia ambil dari bekas cucian pusaka itu) untuk bertani, ada juga untuk kepentingan pribadinya, saya juga kurang tahu. Jadi kembali kepada keyakinannya. Itu memang seperti itu, bahkan padi juga banyak yang minta.”

Indikator ketiga tentang anti kekerasan terlihat dalam kriteria pemilihan para *kuncen* yang menjadi pengambil air dalam kegiatan ini. Persyaratan utama agar menjadi pengambil air adalah ketulusan jiwa. Menurut bapak Ardi Suryadi, (saiapa), bahwa orang-orang yang terpilih menurut pandangannya secara pribadi adalah sosok yang sudah terbentuk jiwanya, dalam artian mungkin sesepuh atau tokoh-tokoh terpandang. Menurutnya sesepuh maupun tokoh-tokoh terpandang

itu kemungkinan kecil mempunyai konflik dengan orang lain. Sederhananya menurutnya bahwa mereka harus benar-benar tulus melaksanakan itu karena tidak diberi upah dalam bentuk apapun, yang ada adalah kesederhanaan dirinya dan ketokohannya. sehingga ada istilah "tidak boleh bertengkar" bagi para pengambil air.

Akomodatif terhadap kebudayaan lokal menjadi indikator yang keempat dalam memaknai moderasi beragama dalam ritual *nyiramkeun* pusaka. Seperti yang dipaparkan sebelumnya oleh bapak Apun, bahwa ritual *nyiramkeun* ini sangat adaptif. Bapak Apun sendiri kurang tahu, sejak kapan tradisi *nyiramkeun* ini memasukkan unsur-unsur agama Islam seperti *tawasulan* sebagai bentuk mencari keberkahan dalam ritual tersebut. Doa-doa yang diucapkan juga menggunakan bahasa Arab yang bercampur dengan bahasa Sunda sebagai bahasa yang digunakan sehari-hari. *Tawasulan* menjadi bukti bahwa tradisi *nyiramkeun* pusaka adalah tradisi yang dilakukan sebelum Islam datang dan kemudian beradaptasi secara damai saat ajaran Islam datang tanpa menghilangkan unsur-unsur utama ajaran sebelumnya.

PENUTUP

Kesimpulan

Tradisi *nyiramkeun* pusaka menjadi warisan budaya para leluhur yang terus dilestarikan oleh warga yang berada di dalam komunitas Yayasan Talaga Manggung. Pelestarian tradisi *nyiramkeun* pusaka ini, terlebih di masa pandemi tahun ini, menjadi penanda komitmen mereka terhadap kebangsaan dan kecintaan komunitas ini terhadap Indonesia. Mereka bersedia menyelenggarakan ritual jika mendapat izin dari pemerintah setempat. Artinya, komunitas ini juga memikirkan berbagai dampak negatif, menyebarnya pandemi pada peserta yang hadir, jika ritual ini tetap diselenggarakan dengan prosedur seperti pelaksanaan tahun-tahun sebelumnya yang mengundang banyak warga dan massa.

Pelestarian tradisi ini juga menjadi perwujudan aktivisme toleransi mereka terhadap berbagai keyakinan lain yang kini ada di sekitar mereka. Komunitas ini tidak memaksakan warga yang ada di sekitar mereka, meski sesama warga Talaga, untuk hadir menyemarakkan ritual tahunan ini. Mereka juga mengingatkan warga yang hadir untuk tidak mempergunakan air sisa pencucian benda pusaka, apalagi dengan tujuan dikonsumsi demi menjaga perasaan umat beragama yang ada di sekitar mereka dan agar jangan sampai ritual tersebut dianggap sebagai media pelestarian ajaran-ajaran yang menyesatkan.

Tradisi *nyiramkeun* pusaka juga menjadi wujud pengedepanan ajaran anti kekerasan. Meski berbagai benda pusaka yang dicuci banyak berupa senjata-senjata warisan leluhur, namun dalam berbagai persiapan menuju puncak acara, setiap pelaku diajarkan untuk berpuasa dari berbagai hal yang menjadi tabiat mereka sehari-hari. Mereka diharuskan menjauhkan diri dari berbagai dorongan-dorongan

nafsu duniawi, diminta untuk fokus pada pelaksanaan ritual hingga selesainya prosesi pencucian pusaka.

Pada akhirnya tradisi *nyiramkeun* pusaka yang digelar secara rutin setiap tahun merupakan bentuk nyata akomodasi berbagai hasil kebudayaan yang membentuk dan menjadi penanda eksistensi komunitas warga Talaga Manggung. Di dalam tradisi ini kita bisa menjumpai berbagai ajaran tradisi Sunda kuno yang sangat dipengaruhi ajaran Hindu dan Buddha yang telah berakulturasi dengan ajaran Islam yang datang kemudian. Tradisi *nyiramkeun* pusaka menjadi semacam *elan vital* bagi masyarakat komunitas Talaga Manggung, di mana mereka menjaga hubungan baik dengan Sang Pencipta dan berbagai makhluk ciptaanNya; manusia, hewan, tetumbuhan yang ada di sekitar mereka, yang telah memberikan mereka kehidupan yang makmur dan sejahtera.

Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Agus Sutisna (Kasi Bimas Islam), Arifin (Penyuluh di KUA Kecamatan Talaga), dan Oo Kamudin (Kepala KUA Kecamatan Talaga) yang telah membantu dan memberikan masukan-masukan mengenai kajian ini. Kepada para sarjana dan penulis yang dijadikan acuan, saya haturkan terima kasih kendatipun hasil tulisan ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya sebagai penulis. Saya juga berterima kasih kepada Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaa dan Manajemen Organisasi yang telah memberikan dana penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

Mutya, Utami Cahya. 2018. *Tradisi Nyiramkeun Pusaka Museum Talaga Manggung: Studi Kasus Di Desa Talaga Kulon Kecamatan Talaga Kabupaten Majalengka*. Bandung: Skripsi pada Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung.

Yanti, Neneng KH. 2009. "Analisis Strukturalisme Levi-Strauss Terhadap Kisah Pedagang dan Jin dalam Dongeng Seribu Satu Malam." Adabiyyat, Vol. 8, No. 2, Desember 2009.

Zoetmulder, P.J. 2007. "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography." Dalam *An Introduction to Indonesian Historiography,* diedit oleh Soedjatmoko. Jakarta: PT Equinox Publishing Indonesia.

Hadadi, Isri Nurwindasari. 2015. "*Upacara Nyiramkeun Pusaka Karajaan Talaga Manggung di Désa Talaga Wétan Kac. Talaga Kab. Majalengka pikeun Bahan Pangajaran Maca Artikel di SMA Kelas XII."* Bandung: Skripsi pada Fakultas Pendidikan Bahasa Sunda, Universitas Pendidikan Indonesia.

Fahri, Mohamad dan Ahmad Zainuri. 2019. "Moderasi Beragama di Indonesia." Intizar, Vol. 25, No. 2, Desember 2019.

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Agama. 2019. *Moderasi Beragama.* Jakarta: Kementerian Agama.

Priambadi, Kabul dan Abraham Nurcahyo. 2018. "Tradisi Jamasan Pusaka di Desa Baosan Kidul Kabupaten Ponorogo (Kajian Nilai Budaya dan Sumber Pembelajaran Sejarah)." Jurnal Agastya, Vol 8, No. 2 Juli 2018.

Ilafi, Afiliasi. 2020. "Tradisi Jamasan Pusaka dan Kereta Kencana di Kabupaten Pemalang." Pangadereng, Vol. 6, No. 1, Juni 2020.

Nurfauziah, Ayu Fitri. 2012. *Persepsi terhadap Sisa-Sisa Peninggalan Kerajaan Talaga Manggung*. Bandung: Skripsi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung.

Internet

Sunaedi, *Nedi* dan Siska Widya Astuti, diunduh dari https://docplayer.info/60720680-Eksistensi-upacara-adat-nyiramkeun.html, tanggal 10 Nopember 2020.

PANTUN: TRANSMISI SIMBOLIK MASYARAKAT MELAYU DI PULAU SUMATERA

RENDRA SETYADIHARJA., S.Sos., M.IP
Asosiasi Tradisi Lisan Provinsi Kepulauan Riau / Dosen STISIPOL Raja Haji Tanjungpinang
Email: rendra_tanjungpinang@yahoo.co.id

ABSTRAK

Beberapa penjelajah Eropa telah menuliskan banyak catatan tentang Pulau Sumatera termasuk potensi rempah-rempah yang terkandung di dalamnya. Catatan itu telah banyak didokumentasikan sejak abad 17 masehi. Ada hal unik di dalam pola komunikasi lisan dan menjadi sebuah tradisi bertutur di Pulau Sumatera sejak abad berabad yaitu dengan sebuah tradisi lisan yang disebut dengan pantun. Pantun merupakan suatu pola transmisi secara lisan yang berkembang di masyarakat Sumatera dan secara pasti sebagai media yang digunakan dalam perdagangan rempah-rempah di wilayah ini dalam kurun waktu tertentu. Sehingga banyak catatan-catatan pengkaji asing yang pernah berada di Pulau Sumatera sekitar abad 17 dan 18 berbicara serta mencatat tentang tradisi lisan ini. Tujuan penelitian ini adalah ingin mendeskripsikan suatu pola transmisi simbolik masyarakat di Pulau Sumatera dengan tradisi lisan yaitu dengan pantun. Adapun metode penelitian yang dilakukan adalah dengan metode tinjauan kepustakaan (*library research*), dengan menganalisis pantun-pantun yang bersumber dari catatan tertulis dan dokumen yang berhubungan dengan Pulau Sumatera serta jalur rempah. Hasil penelitian ini menjelaskan pola komunikasi masyarakat Pulau Sumatera dalam pendekatan komunikasi simbolik yang dilakukan dalam suatu tradisi lisan yaitu pantun. Dengan memahami simbol-simbol yang digunakan di dalam konten komunikasi akan tampak pola transmisi pesan yang disampaikan antara satu masyarakat kepada masyarakat lainnya, dan juga dapat diketahui bagaimana pola komunikasi yang terjadi pada jalur rempah khususnya di Pulau Sumatera.

Kata Kunci: Pantun, Komunikasi, Simbolik, Sumatera, Jalur Rempah

Setyadiharja, R. (2022). Pantun: Transmisi Simbolik Masyarakat Melayu di Pulau Sumatera. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

PENDAHULUAN

Pulau Sumetara pernah menjadi bagian penting dalam peta jalur rempah di Nusantara. Sejak kurun abad ke 17 dan 18 telah banyak menarik perhatian penjelajah asing, yang kemudian menghasilkan beberapa catatan pada sebuah tempat yang sering disebut juga pulau Andalas ini. Asnan (Herliany, et al, 2014) menjelaskan bahwa Sumatera termasuk salah satu kawasan yang sejak waktu yang lama didatangi para musafir. Pulau ini juga telah lama terekam dalam banyak catatan mereka. Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa para musafir telah mulai menginformasikan berbagai hal tentang pulau ini dalam catatan mereka sejak parohan kedua millennium pertama (Reid, 2014; Asnan dalam Herliany, et al, 2014).

Beberapa catatan yang menceritakan Pulau Sumatera misalnya buku William Marsden yang berjudul *The History of Sumatera* (1784)*,* buku Anthony Reid yang berjudul *Sumatra Tempo Doeloe: Dari Marco Polo hingga Tan Malaka (2014),* dan buku Edwin M. Loeb yang berjudul *Sumatera: Sejarah dan Masyarakatnya* (2013) (Asnan dalam Herliany, et al, 2014). Termasuk sebuah karya fenomenal penjelajah Portugis Tome Pires dalam bukunya berjudul *Suma Oriental* (1990) yang juga berisikan catatan yang salah satu babnya juga berisikan hal-hal yang berkaitan dengan Sumatera.

Catatan perjalanan para penjelajah memuat banyak aspek. Salah satu aspek yang cukup banyak disajikan dalam berbagai catatan perjalanan adalah gambaran mengenai dunia bahari Sumatera umumnya dan masyarakat maritim Sumatera secara khusus. Hampir semua catatan perjalanan para pengelana yang mengunjungi Sumatera selalu menyinggung aspek bahari pulau ini atau mengungkapkan dinamika masyarakat bahari pulau tersebut. Hal ini barangkali disebabkan oleh karena lingkungan maritim dan aspek-aspek maritim adalah bagian yang tak terpisahkan dari perjalanan mereka saat itu (Asnan dalam Herliani, et al, 2014).

Di beberapa buku yang berisikan narasi konstruktif terhadap Sumatera itu berisikan banyak hal tentang Sumatera. Marsden (1784) di dalam bukunya mencatat hal-hal seperti kondisi flora, fauna, potensi rempah-rempah, barang tambang, kesenian, bahasa, hukum, dan beberapa peristiwa berkaitan dengan Kerajaan Aceh. Sementara Pires (1990) yang kemudian juga dijelaskan kembali oleh Asnan (Herliany et al, 2014) memberikan catatan yang hampir serupa yaitu membahas tentang keadaan alam terutama sekali lingkungan pantai dan laut, serta keadaan sosial, politik, ekonomi, dan budaya di Pulau Sumatera.

Di antara banyak aspek yang menjadi sudut pandang para penjelajah Eropa tersebut, ada satu hal unik yang tak semua dicatat oleh penjelajah Eropa, yaitu soal bahasa dan khususnya pada lagu atau lebih spesifiknya adalah tradisi lisan masyarakat Sumatera di kurun abad ke 17 dan 18. Marsden lewat bukunya sebagaimana sudah dijelaskan di atas, tampaknya memiliki satu aspek yang agak berbeda dari penjelajah lainnya yang pernah mengunjungi Sumatera. Di dalam bukunya *The History of Sumatera* khususnya pada bab yang berisikan penjelasan

mengenai bahasa, Marsden (1784) mencatat sebuah tradisi lisan yang berkembang di masyarakat Melayu di Pulau Sumatera di sekitar kurun abad ke 18. Marsden (1784) memasukkan tradisi lisan ini dalam subbab lagu. Di dalam penjelasan subbab lagu tersebut Marsden (1784) kemudian mencatat sebuah tradisi lisan yang diucapkan oleh masyarakat Pulau Sumatera dalam ejaan asli pada buku *The History of Sumatera* berikut.

Apo goono passang paleeto

Callo teedah dengan soomboonia?

Apo goono bermine matto

Callo teedah dengan soongoonia?

(Marsden, 1784).

Kata-kata ini jika diperjelas dengan ejaan Bahasa Indonesia saat ini maka akan berbunyi sebagai berikut.

Apa guna pasang pelita

Kalau tidak dengan sumbunya?

Apa guna bermain mata

Kalau tidak dengan sungguhnya?

Marsden (1784) kemudian mencatat di dalam bukunya bahwa bentuk yang pendek ini disebut dengan pantun dan yang panjang disebut dengan dendang. Di awali dengan mendengar tradisi lisan inilah yang menyebabkan Marsden menyukai tradisi lisan empat kerat ini. Menurut Marsden (1784) menjelaskan bahwa masyarakat Sumatera selalu menitikberatkan rima dan kata-kata kiasan dalam komunikasinya. Di mata masyarakat Sumatera mengganggap bahwa kata-kata kiasan adalah ruh dan jiwa syair tersebut. Marsden (1784) kemudian mencoba menyusun pantun dan menunjukkan kepada beberapa masyarakat dan pada akhirnya pantun Marsden dikritik oleh seorang kritikus wanita tua yang mengatakan bahwa pantun Marsden hanyalah sekedar "*Catto Catto Sajo*" yang artinya bahwa pantun Marsden hanya sekedar kata-kata tanpa kiasan dan tidak mengandung arti apapun (Marsden, 1784).

Apa yang ditulis Marsden ini adalah suatu bentuk bukti bahwa di dalam masyarakat Sumatera dan juga daerah-daerah sekitarnya, pantun adalah salah satu tradisi lisan yang cukup unik yang bukan saja merupakan susunan kata-kata belaka, namun menjadi unsur simbolik di dalam cara berbahasa masyarakat Melayu di pulau

Sumatera dan sekitarnya secara turun temurun. Maka oleh karena itu, penelitian ini mencoba menganalisis pantun-pantun Melayu lainnya yang pernah tertulis dan terdokumentasi di wilayah Sumatera dan sekitarnya yang notabenenya menjadi salah satu media komunikasi masyarakat Melayu di Pulau Sumatera dan sekitarnya. Apa yang ditemukan Marsden menjadi sebuah sandaran bahwa pantun Melayu di Sumatera dan sekitarnya merupakan sebuah pola komunikasi tak langsung yang menggunakan kiasan atau perumpamaan dalam menyampaikan pesan kepada lawan bicara, dan hipotesis yang dibangun di dalam penelitian ini adalah bahwa masyarakat Melayu Sumatera dan sekitarnya menggunakan tradisi lisan ini sebagai sebuah transmisi simbolik yang penuh dengan kiasan atau perumpumaan, dan hal tersebut pasti digunakan dalam berkomunikasi termasuk dalam aspek perdagangan di pulau Sumatera dan wilayah-wilayah sekitar dengan bangsa-bangsa Eropa pada kurun abad ke 17 dan 18 hingga hari ini.

Tujuan penelitian ini adalah mendeskripsikan secara kualitatif pola transmisi atau komunikasi simbolik seperti apa yang terjadi dan dibangun oleh masyarakat Melayu di Pulau Sumatera dan sekitarnya dengan tradisi lisan yang bernama pantun tersebut. Penelitian ini akan memberikan penjelasan yang komprehensif tentang simbol-simbol seperti apa yang digunakan masyarakat Melayu di dalam tradisi lisannya, sehingga menjadi kiasan yang merupakan ruh dari tradisi lisan yang bernama pantun tersebut. Dengan melakukan analisis terhadap simbol-simbol yang digunakan masyakat Melayu Sumatera, maka akan dapat diketahui pola komunikasi bangsa Melayu yang sudah tercatat, terdokumentasi dan berkembang di masyarakat sejak kurun sekitar abad 17 dan 18 hingga saat ini. Dengan mengenal tradisi lisan berupa pantun Melayu maka sebagaimana dikatakan oleh Winstedt (Mahayana, 2016) bahwa akan dapatlah mengenal rohani dan jalan pikiran orang Melayu sejati.

METODE PENELITIAN

Jenis penelitian yang dilakukan ini adalah penelitian dengan pendekatan deskriptif-kualitatif. Metode penelitian yang dilakukan adalah dengan studi kepustakaan (*library research*). Menurut Zed (2004), penelitian studi pustaka bukan saja mencatat tentang bahan-bahan yang ada diperpustakaan melainkan penelitian yang memanfaatkan sumber-sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitian. Dalam penelitian ini dilakukan kegiatan membaca, mencatat dan menelaah bahan kepustakaan yang berhubungan dengan objek penelitian sebagai bahan penelitian. Adapun bahan-bahan kepustakaan yang dibaca, dicatat, dan ditelaah dalam penelitian ini adalah dokumen tertulis dan terdokumentasi baik dalam bentuk buku atau manuskrip yang berisikan pantun yang berada di wilayah Pulau Sumatera dan sekitarnya yang berkembang di masyarakat.

KOMUNIKASI DALAM PANDANGAN MASYARAKAT MELAYU

Sebelum kita melakukan pembahasan mengenai komunikasi dalam pandangan

masyarakat Melayu, kita perlu memahami apa dan siapa itu masyarakat Melayu. Dengan memahami karakteristik orang Melayu, maka akan dapat diketahui juga bagaimana cara pandang dan pemikirannya yang kemudian teraktualisasi dalam suatu komunikasi yang terjadi.

Kata Melayu diperkirakan pertama kali muncul dalam catatan sejarah sekitar abad kedua masehi. Claudius Ptolemaeus atau lebih dikenal dengan Ptolemy (90-168M), astronom dan *geographer* asal Roma dalam nomenklatur geografinya menyebutkan adanya sebuah tanjung di *aurea chersonesus* (Semanjung Melayu) yang bernama *Maleuo-Kolon* yang diyakini berasal dari Bahasa Sanskerta *Malaya Kolam* atau *Malai kurram* (Venus 2015). Catatan yang lebih terpercaya di sekitar abad ke-7 dan lebih didukung adalah catatan It-Shing. It-Shing menyebutkan bahwa dalam perjalanan pulang dari Tan-mo-lo-ti menuju Kwang Fung, dia singgah di Pelabuhan Kerajaan Mo-lo-yeu. Kata ini tidak diragukan lagi oleh ahli sejarah sebagai transkripsi Tionghoa untuk nama Melayu atau Malayu (Coedes, 1968; Mulyana, 2006; Milner, 2008; Venus, 2015).

Pembentukan identitas kemelayuan dimulai sejak terbentuknya kerajaan Melayu pertama di wilayah Sumatera pada paruh pertama abad ke-7 hingga pengembangan Kerajaan Sriwijaya pada paruh abad kedua abad ke-7. Keruntuhan Sriwijaya kemudian dilanjutkan dengan bangkitnya Kesultanan Melaka yang bercorak Islam yang membawa identitas baru Kemelayuan, dan dimasa Kesultanan Melaka inilah sebagai pondasi pembentukan kemelayuan pada masa-masa selanjutnya (Venus, 2015). Identitas kemelayuan dibentuk di sekitar Selat Melaka dimulai sejak abad ke-7 oleh Kerajaan Sriwijaya. Setelah itu kultur Melayu menyebar ke seluruh wilayah kekuasaan Sriwijaya yang meliputi Sumatera, Sebagian Jawa, Kalimantan (termasuk Brunei Darussalam), selatan Thailand, selatan Filipina, Semenanjung Malaysia, dan pulau-pulau kecil lainnya di wilayah Nusantara (Venus, 2015).

Di Sumatera sendiri menurut catatan Marsden (1784) dijelaskan bahwa orang *Malayo* atau Melayu, merupakan sebutan bagi orang atau sekelompok masyarakat yang tinggal di pesisir semanjung dan tinggal di pulau-pulau lainnya. Bangsa Melayu lebih banyak ditemukan di sisi timur pulau Sumatera, tepatnya mendiami hampir semua hulu sungai yang dapat dilayari karena lebih mempermudah cara hidup mereka sebagai pedagang dan perompak. Patut diperhatikan bahwa penyebutan umum istilah Melayu (*Malay*), seperti halnya Moor di benua Hindia, hampir serupa maknanya dengan kaum Nabi Muhammad yang beragama Islam. Ketika penduduk asli di wilayah lain belajar membaca huruf Arab, melaksanakan khitan, dan menjalankan upacara keagamaan, mereka lebih sering mengatakan sudah menjadi *Malayo* atau Melayu daripada mengatakan kalimat lebih tepat yaitu sudah masuk Islam (Marsden, 1784).

Dalam catatan It-Tsing yang kemudian dikutip oleh Mulyana (2006) pernah menjelaskan mengenai sebuah Pelabuhan yang disebut dengan *Mo-Lo-Yu,* It-Shing mencatat bahwa Pelabuhan ini adalah bagian dari kerajaan Sriwijaya (*Shih-li-fo-*

shih), dan daerah ini diyakini adalah wilayah yang saat ini dikenal bernama Jambi, meski memerlukan penelitian sejarah dan antropologi lebih lanjut. Kata Melayu dapat diterjemahkan baik sebagai nama tempat, ras, unsur kebudayaan kolektif, Bahasa dan juga perilaku.

Ahmad Dahlan (2014) menjelaskan bahwa Melayu sebagai tempat dapat diartikan Negeri Mula yaitu negeri asal mula yang diyakini berasal dari Bukit Siguntang di Palembang yang dalam beberapa catatan sejarah dianggap sebagai negeri asal usul raja-raja Melayu yang memerintah di beberapa kerajaan Melayu, mulai dari Kerajaan Bentan, hingga kepada Kesultanan Riau Lingga. Kemudian Melayu sebagai tempat juga diartikan sebagai sebuah wilayah yang ada di muara Sungai Melayu yang kini bernama Sungai Batang Hari, Jambi. Melayu sebagai Bahasa, merupakan Bahasa yang berkembang di tengah masyarakat Melayu mulai zaman Kerajaan Melayu Jambi Tua, Kemaharajaan Melayu Sriwijaya, Kerajaan Melayu Singapura, Kemaharajaan Melayu Melaka, Kemaharaan Melayu yang meliputi Riau, Johor, Lingga dan Pahang serta seluruh taklukannya, termasuk Kerajaan Melayu semenanjung di Malaysia dan Thailand Selatan. Bahasa Melayu pernah menjadi *lingua franca* atau Bahasa pergaulan antar-bangsa dalam dunia perdagangan di Kawasan Nusantara bahkan Asia Tenggara (Dahlan, 2014).

Berdasarkan pendapat tersebut, dapat disimpulkan bahwa keberadaan masyarakat Melayu di wilayah Pulau Sumatera pun meliputi wilayah-wilayah yang dijangkau sebagaimana dijelaskan pada pendapat tersebut. Kemudian Dahlan (2014) menjelaskan bahwa Melayu juga menjadi suatu perilaku yang diartinya pula sebagai "layu" yang bermakna rendah, Melayu selalu merendah, tapi bukan rendah diri. Bangsa Melayu itu rendah hati. Menghormati pemimpin dan yang lebih tua dari dirinya. Melayu secara ras dapat dibagi atas dua, sebagaimana pernah dijelaskan dalam berbagai referensi termasuk yang ditulis oleh Dahlan (2014) bahwa Melayu dibagi atas dua gelombang ras atau perpindahan manusia yang selama ini dikenal sebagai Melayu Tua dan Melayu Muda. Melayu Tua merupakan sekelompok masyarakat yang berpindah ke Kawasan nusantara dan Asia Tenggara diperkirakan sekitar tahun 2500 SM sampai 1500 SM. Suku Talang Mamak di pedalaman Riau, Orang Gayo dan Alas di Aceh serta Toraja dan Bajau di Sulawesi serta suku laut masuk dalam kategori dalam kelompok ini. Sementara Melayu Muda merupakan sekelompok manusia yang pindah ke Kawasan nusantara sekitar tahun 250 SM sampai 150 SM. Mereka berasal dari dataran Yunan dan bermigrasi ke selatan serta menyebar ke tanah semenanjung (Malaysia dan Thailand), Kepulauan Riau, Sumatera, Jawa serta Kalimantan. Atas perpindahan inilah hari ini kita mengenai istilah Melayu serumpun termasuk Melayu yang berada di wilayah Pulau Sumatera. Holllander (Ibrahim, 2013) juga menjelaskan bahwa rupanya pulau Sumatera adalah yang boleh dianggap sebagai tanah air orang Melayu.

Dalam aspek komunikasi Bahasa merupakan salah satu alat yang menjadi bagian komunikasi tersebut. Tanpa Bahasa, mustahil manusia dapat berinteraksi antara satu dengan lainnya. Bahasa boleh dikatakan sebagai ciri khas dan pembeda

antara manusia bila dibandingkan dengan makhluk lainnya. Karena Bahasalah manusia dalam menjalin hubungan sampai melintas batas, baik di antara keluarga, bangsa maupun negara. Bahasa sebagai bunyi dan penanda ketika manusia satu dengan lainnya berinteraksi, yang kemudian dikenal dengan berbincang, bercakap-cakap, atau berkomunikasi (Ibrahim, 2013). Bahasa Melayu yang kemudian menjadi *lingua franca* di wilayah Nusantara yang selanjutnya bernama Indonesia. Orang Melayu dikenal luas sebagai salah satu suku bangsa, ras yang tersebar pada bagian terbesar pulau-pulau di Asia. Secara lebih khusus lagi, orang Melayu berada di salah satu Kawasan Nusantara yang dikenal dengan Semenanjung dan Sumatera, yang termasuk di dalamnya adalah pulau-pulau sekitarnya terutama Pulau Bintan, Daik-Lingga, Pulau Anambas, Pulau Natuna, dan Pulau Penyengat di Kepulauan Riau (Ibrahim, 2013).

Masyarakat Melayu yang kini tersebar di beberapa wilayah di Pulau Sumatera dan hampir Sebagian besar di wilayah Pulau Sumatera mengakui dirinya sebagai Melayu dalam artian suku bangsa dan ras, baik di wilayah daratan dan juga wilayah pesisir, memiliki suatu pola kebudayaan yang hampir serupa. Dalam aspek komunikasi, bangsa Melayu juga terdapat kesamaan nilai-nilai yang mereka percaya dan yakini sebagai satu jati diri bangsa Melayu itu sendiri. Dalam Bahasa Melayu konsep komunikasi diungkapkan dalam berbagai istilah, baik bersifat harfiah, metonimik maupun metaforik. Secara harfiah terdapat enam konsep utama untuk menamai fenomena komunikasi yaitu (1) *bercakap* sebagaimana dalam ungkapan *bercakap tidak mengulum lidah,* (2) *berkata,* sebagaimana peribahasa *elok kata dalam mufakat, buruk kata di luar mufakat,* (3) *berbual* sebagaimana dalam ungkapan *berbual memakai akal,* (4) *bertutur* sebagaimana sebuah pernyataan *santun bertutur, berlidah lembut dan teratur,* (5) *berbicara* sebagaimana ungkapan *berbicara berkira-kira,* dan (6) *basa* sebagaimana tercermin dalam *elok budi basa sesuai* (Venus, 2015). Kemudian dari kesemua konsep komunikasi tersebut yang menjadi pijakan dasar masyarakat Melayu berkomunikasi adalah dalam aspek *basa,* maka lahirlah istilah *budi basa, basa tutur, dan basa basi.* Ketiga konsep ini menjadi muara bagi berbagai nilai, prinsip dan norma komunikasi di lingkungan masyakarakat Melayu (Venus, 2015).

Cara pandang atau prespektif orang Melayu tentang komunikasi kita dapat memulainya dengan menelurusi empat landasan berpikir orang Melayu tentang komunikasi yaitu (1) komunikasi sebagai ekspresi dan persepsi, (2) komunikasi yang menekankan dimensi hubungan, (3) komunikasi yang bermula dari hati, dan (4) komunikasi merupakan representasi nilai budi (Venus, 2015). Unsur – unsur komunikasi yang diyakini tersebut juga dipengaruhi oleh kerangka berpikir epistemologi masyarakat Melayu.

Dalam epistemologi Melayu *budi* menjadi teras ilmu Melayu, seperti yang terbayang pada ungkapan *akal budi, budi bicara, budi pekerti, dan budi Bahasa* (Ahmad, 2003). Kemudian Ahmad (2003) menjelaskan bahwa di dalam pemikiran Melayu juga menggunakan renungan hati dan daya imaginasi untuk menciptakan

makna secara kreatif dan simbolik. Akhir kata bahwa di dalam tradisi komunikasi masyarakat Melayu yang juga dipengaruhi oleh teori pemikiran Melayu atau epistemologi Melayu bahwa masyarakat Melayu memiliki suatu pola komunikasi yang diungkapkan secara teks-teks metafora yang kemudian melahirkan tradisi lisan seperti pantun, peribahasa, pepatah, cerita dan hikayat Melayu. Metafora Melayu sebagai salah satu alatan Bahasa masyarakat Melayu, disebut juga dengan *cultural literacy* (Hirsch dalam Ahmad, 2003).

Orang Melayu memiliki nilai komunikasi dengan istilah *Patut,* selain hal tersebut dalam alatan Bahasa bagi orang Melayu yaitu *kias ibarat* (Salleh, 2000). Masyarakat Melayu amat gemar kepada perbandingan atau perumpamaan. Misalnya ratusan peribahasa dan ungkapan yang digunakan dalam pergaulan sehari-hari berdasarkan pertimbangan manusia dengan alam, maka terdapat istilah *seperti aur dengan tebing* yang dimaknai hubungan yang saling bergantung dan memperkuat antara satu sama lainnya. Begitu juga masyarakat Melayu menggunakan kata kiasan atau ibarat dengan menggunakan simbol *merpati* yang dimaknai dengan kekasih yang amat erat dan terdapat juga perkataan yang menggunakan metafora atau simbol yang digunakan masyarakat Melayu untuk mengungkapkan orang yang tidak pernah rukun yaitu dengan ungkapan *ibarat anjing dengan kucing* (Salleh, 2000). Dari penjelasan tersebut dapat juga diyakini sebagaimana juga disimpulkan oleh Salleh (2000) dalam pola komunikasi masyarakat Melayu, metafora atau kata kiasan adalah alat terpenting dalam alatan bahasa masyarakat Melayu. Oleh sebab orang Melayu lebih suka menyampaikan makna secara tidak langsung, maka metafora atau kiasan kata menjadi sangat penting dan menjadi salah satu estetika dalam berkomuniasi masyarakat Melayu.

Gaya komunikasi seperti ini maka dapat dijelaskan dengan pendapat serupa sebagaimana dijelaskan oleh Hall yang kemudian dikutip dalam tulisan Liliweri (2003) dan Setyadiharja (2020) yang menjelaskan bahwa *communication is culture and culture is communication*. Hall dalam tulisan Liliweri (2003) dan Setyadiharja (2020) tersebut lebih dahulu menjelaskan tentang budaya dalam konteks tinggi (*high context culture*) dan budaya konteks rendah (*low context culture*). Budaya konteks rendah ditandai dengan komunikasi konteks rendah seperti pesan verbal dan eksplisit, gaya bicara langsung dan lugas. Para penganut budaya ini, Hall menjelaskan apa yang mereka maksudkan adalah apa yang mereka katakan secara langsung. Sebaliknya Hall menjelaskan budaya konteks tinggi ditandai dengan pola komunikasi yang kebanyakan pesannya bersifat implisit, tidak langsung dan tidak terus terang. Pesan yang sebenarnya mungkin tersembunyi dibalik perilaku nonverbal, intonasi suara, gerakan tangan, pemahaman lebih kontekstual, lebih ramah dan toleran terhadap budaya masyarakat. Terkadang pernyataan verbal bisa bertentangan dengan pesan nonverbal. Manusia yang terbiasa berbudaya konteks tinggi lebih terampil membaca perilaku nonverbal dan juga akan mampu melakukan hal yang sama. Watak komunikasi konteks tinggi yaitu tahan lama, lamban berubah dan mengikat kelompok penggunanya. Orang-orang berbudaya konteks tinggi lebih

menyadari proses penyaringan budaya daripada orang-orang berbudaya konteks rendah. Berdasarkan pendapat Hall dan Salleh maka dapat disimpulkan bahwa penggunaan metafora atau kiasan dalam komunikasi masyarakat Melayu merupakan suatu tanda bahwa masyarakat Melayu cenderung menggunakan pola komunikasi tingkat tinggi yang makna ucapannya disampaikan secara tidak langsung melainkan dengan metafora, kiasan atau simbol-simbol tertentu.

Hasan Junus (2002) menjelaskan bahwa masyarakat Melayu khusus pada salah satu wilayah yang merupakan tempat bermastautinnya masyarakat Melayu yaitu Riau, menyatakan diri mereka *Homo Ludens. Homo Ludens* diartikan suka bermain dengan kebudayaan, dan pantun adalah salah satu alat masyarakat Melayu dalam bermain kata-kata dalam unsur kebudayaan. Namun dalam bermain kata-kata masyarakat Melayu juga tidak memperbolehkan memainkan atau memperolok atau bersenda gurau dengan suatu keburukan, melainkan dengan kata-kata yang manis dan halus. Begitulah tingginya nilai komunikasi bagi masyarakat Melayu bahwa di dalam bersenda gurau, marah atau memberikan kritik pun harus dengan kata yang manis dan halus, dan metafora, atau kiasan selalu menjadi bagian dalam komunikasi masyarakat Melayu.

PANTUN: TRANSMISI SIMBOLIK MASYARAKAT MELAYU PULAU SUMATERA DAN SEKITARNYA

Pantun merupakan sebuah kekayaan sastra Melayu, bahkan bukan saja sekedar karya sastra, pantun merupakan sebuah bahasa tutur yang menunjukkan suatu tata krama dan keindahan dalam berkomunikasi. Pantun merupakan sebuah simbol filosofis sopan santun dalam berkomunikasi. Menurut Renward Branstetter (Suseno, 2006; Setyadiharja, 2018; Setyadiharja; 2020, Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021) mengemukakan bahwa kata "PANTUN" Berasal dari kata "PAN" yang berarti "Sopan/Beretika", dan kata "TUN" yang berarti "Santun/Teratur". Kata "TUN" pada bahasa Melayu berarti "Arah/Pelihara/Bimbingan" seperti kata yang ditunjukkan oleh kata "Tunjuk" dan "Tuntun". Kata "TUN" dapat diartikan juga sebagai pepatah dan peribahasa (Hussain, 2019; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021).

Menurut UU Hamidy (Suseno, 2006; Setyadiharja, 2018; Setyadiharja; 2020, Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021) mengungkapkan bahwa pantun adalah bahasa terikat yang dapat memberi arah, petunjuk, tuntunan, dan bimbingan. Pantun juga menurut Hamilton (1941) dan Setyadiharja, Nugraha, Alaika (2021) menyatakan bahwa terkadang pantun terkadang menjadi dendang atau nyanyian orang tua, khususnya kaum ibu untuk menghantarkan anaknya tidur, biasanya pantun berupa cerita atau nasihat.

Tuntun (Pampanga): teratur, *Tonton* (Tagalog): mengucapkan sesuatu dengan susunan yang teratur, *Tuntun* (Jawa Kuno): benang, *Atuntun*: teratur, *Matuntun*: pemimpin, *Panton* (Bisaya): mendidik, *Pantun* (Toba); kesopanan atau kehormatan

(Hussain, 2019; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021). Pantun berasal dari akar kata "TUN" yang bermakna "baris" atau "deret". Asal kata Pantun dalam masyarakat Melayu-Minangkabau diartikan sebagai "*Panutun*", oleh masyarakat Riau disebut dengan "Tunjuk Ajar" yang berkaitan dengan etika (Mu'jizah, 2019; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021). Pantun merujuk kepada sesuatu yang teratur dan lurus, baik secara maujud (konkrit) maupun mujarad (abstrak) serta bertujuan memimpin, mendidik, dan memberikan panduan (Harun Mat Piah dalam Bakar, 2020 dan Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021).

Pantun adalah termasuk puisi lama yang terdiri dari empat baris atau rangkap, dua baris pertama disebut dengan pembayang atau sampiran, dan dua baris kedua disebut dengan maksud atau isi (Yunos, 1966; Bakar 2020; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021). Pantun dengan akar kata "TUN" adalah sebagai kiasan atau perumpamaan dengan maksud mengandungi unsur-unsur pepatah dan peribahasa (Hussain, 2019; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021). Kamus Bahasa Melayu Nusantara (2003) menjelaskan bahwa Pantun adalah sejenis peribahasa yang digunakan sebagai sindiran.

Andriani (2012) dan Setyadiharja, Nugraha, Alaika (2021) memberikan penjelasan tentang pantun dengan beberapa hal, pertama, pantun merupakan bentuk pengungkapan rasa hati dan pemikiran yang khas bangsa Melayu dan mempunyai sifat multi-budaya, multi-bahasa, multi-agama, dan multi-ras. Kedua, pantun tidak terikat dengan batasan usia, jenis kelamin, stratifikasi sosial, dan hubungan darah. Pantun merupakan hasil karya sastra bangsa Melayu yang hidup baik dalam ranah *great tradition* atau *little tradition*. Dibandingkan karya sastra lainnya, pantun merupakan satu-satunya karya sastra yang mampu menisbikan batas antara orang-orang yang berada pada *great tradition* dan *little tradition*. Tidak ada aturan bahwa yang boleh berpantun hanyalah para pejabat, yang ada hanya keharusan agak semua pihak dapat berpantun. Oleh karena itu pantun digunakan oleh semua lapisan masyarakat untuk mengungkapkan hasrat hati dan pikirannya, maka pantun merupakan teks sejarah yang menggambarkan realitas sosial kultural bangsa Melayu. Ketiga, pantun dipergunakan dalam berbagai tempat dan dalam berbagai macam kondisi sosial. Pantun merupakan media untuk berkomunikasi melakukan pengajaran, dan membentuk jati diri. Dalam kehidupan keseharian masyarakat melayu, pantun selalu diperdengarkan. Keberadaan pantun ibarat garam dalam makanan. Betapa pun makanan diolah dengan canggih tetapi jika tidak ditambah garam makanan tersebut akan tidak akan enak.

Poedjawijatna (Andriani, 2012; Setyadiharja, Nugraha, Alaika, 2021) juga menjelaskan untuk menyatakan kasih sayang, benci atau tidak suka, tidaklah mudah apalagi harus disampaikan secara langsung, namun jika dengan menggunakan pantun, mengucapkan, mengungkap rasa dan menyampaikan sindiran akan lebih mudah karena pantun dapat "mencubit tanpa menimbulkan rasa sakit".

Pantun bagi orang Melayu bukanlah semata hanya sebuah karya sastra. Pantun

bukan saja sebuah kata-kata atau madah tanpa makna, pantun merupakan khazanah tradisi lisan yang berkembang dan menjadi darah daging bagi orang Melayu. Sehingga pantun menjadi bagian kehidupan dan peradaban orang Melayu. Bahkan pantun menjadi suatu lambang tanda budi bahasa orang Melayu atau siapapun yang menjadikan pantun bagian dari komunikasi. Pantun menyiratkan makna kesopanan tersendiri bagi penuturnya, dengan pantun si penutur memiliki kekuatan komunikasi yang mungkin tak secara langsung disampaikan kepada lawan bicaranya yang tujuannya adalah memperhalus budi bahasa dengan cara menyampaikan maksud dalam bentuk pantun (Setyadiharja, 2020).

Pantun-pantun yang dihasilkan oleh masyarakat Melayu tradisional memperlihatkan pemikiran masyarakat yang menyusun pantun tersebut. Pantun merupakan hasil pengalaman hidup yang sederhana, yang dijalin dengan daya keintelektualitas, dan seni masyarakat Melayu tradisional. Maka pastinya pantun ialah pemerian latar hidup, filsafat dan penghayatan seni masyarakat Melayu (Buku Kurik Kundi Merah Saga, 2015). Pantun di dalam kehidupan masyarakat Melayu sudah tumbuh dari rumah tangganya. Di sinilah bentuk pantun sebagai sebuah media untuk menenangkan anak yang sedang dibuai oleh nenek, ibu atau kakaknya yang kemudian diramu menjadi bait-bait lagu Melayu. Dari kecil anak yang sudah mengenal tradisi seperti ini diajarkan berperasaan, berfikir, beretika, bersopan dan berbudi, dan malah menjadi orang yang baik, dan ketika dewasa, anak-anak Melayu yang telah mengenal pantun dari lingkungan keluarganya di mana pantun sebagai tunjuk ajar yang diajarkan oleh orang tua mereka, menjadi nasihat tentang makna hidup, kesabaran, dan nilai-nilai penting yang harus diakrabinya (Kurik Kundi Merah Saga, 2015). Begitu juga pentingnya pantun bagi gadis-gadis Melayu, pantun meminjam baris untuk mereka bersuara, secara langsung atau tidak langsung, lewat kata-kata dalam pantun, mereka menemukan perasaan yang tumbuh di dalam diri mereka, rasa malu, menjaga diri, kasih sayang atau rasa akan ada bahaya yang mengancam (Kurik Kundi Merah Saga, 2015). Begitulah pentingnya pantun sebagai salah satu bagian dari komunikasi masyarakat Melayu. Pantun mengajarkan masyarakat untuk bertutur lebih bijak, halus, berbudi pekerti dan bermarwah.

Di dalam sebuah ungkapan yang disampaikan oleh Tenas Effendy (2002) dan kemudian juga dikutip dalam buku Setyadiharja (2020) di dalam sebuah buku menyatakan bahwa "*jikalau takut mendapat malu, pantun memantun hendaklah tahu*". Itu artinya bahwa pantun menjadi suatu jiwa bagi masyarakat Melayu atau dalam alam pergaulan masyarakat Melayu, pantun menjadi suatu media komunikasi yang harus diketahui oleh semua kalangan. Pentingnya pantun dalam komunikasi masyarakat Melayu adalah sebagaimana beberapa tunjuk ajar berikut yang disampaikan oleh Tenas Effendy (2002),

"di mana orang berhimpun,

di sana pantun dilantun,

di mana orang berbual,

di sana pantun dijual

di mana orang berhelat,

di sana pantun melekat

di mana orang beramai,

di sana pantun dipakai

di mana ada nikah kawin

di sana pantun dijalin.

Berdasarkan petuah tersebut, maka urgensi pantun dalam kehidupan bermasyarakat dalam masyarakat Melayu sangatlah penting. Pantun bukan saja milik kalangan pejabat negara, pantun bukan saja milik seniman atau budayawan saja, pantun bukan milik sastrawan atau penyair saja, namun masyarakat Melayu yang memiliki tamadun tinggi mestilah memahami pantun dan menjadikan pantun sebagai jiwa dan nyawa dalam bagian komunikasi.

Pentingnya pantun dalam kehidupan masyarakat Melayu sebagaimana dijelaskan dalam beberapa ungkapan pantun yang disampaikan oleh Tenas Effendy (2002) berikut.

Jikalau gelap orang bertenun

Bukalah tingkap lebar-lebar

Jikalau senyap tukang pantun

Sunyi senyap bandar yang besar

Bila siang orang berkebun

Hari gelap naik kerumah

Bila hilang tukang pantun

Habislah lesap petuah amanah

Kalau pedada tidak berdaun

Tandanya ulat memakan akar

Kalau tak ada tukang pantun

Duduk musyawarah terasa hambar

Pulau Karimun pasirnya putih

Tempat orang menjalin belat

Kalau pantun sudah tersisih

Alamat hilang cermin ibarat

Dengan ungkapan tunjuk ajar tersebut, menyatakan bahwa pantun menjadi identitas bangsa yang menuturkan pantun dari zaman ke zaman. Namun dengan keniscayaan pantun di dalam kehidupan masyarakat Melayu. Bukan berarti masyarakat boleh sebarang menyusun pantun tanpa kaidah. Menyusun pantun dengan niat menjelek-jelekkan, memburuk-burukkan orang lain atau menyebar ujaran kebencian, dan atau dengan niat baik namun pantun yang disusun tidak sesuai dengan kaidahnya akan merusak nilai-nilai pantun tersebut. Sehingga sikap seperti ini harus dicegah dan dijauhi. Pantun memang bagian dari komunikasi, namun di dalam pantun juga terdapat lambang-lambang tertentu atau ungkapan yang mengandung pengertian yang luas, terutama dalam pantun-pantun tunjuk ajar dan nasihat (Setyadiharja, 2020). Tenas Effendy (2002) mengungkapkan bahwa "*di dalam pantun terkandung ilmu*". Ungkapan lain yang diungkapkan oleh Tenas Effendy tentang tingginya nilai luhur pantun adalah sebagai berikut.

Di dalam pantun adat

Banyak makna yang tersirat

Di dalam pantun tunjuk ajar

Hakikat ma'rifat sudah mengakar

Di dalam pantun nasihat

Banyak petuah serta amanat

Di dalam pantun tua

Terhimpun kata bermakna

Di dalam pantun berisi

Banyak ilmu sejati

Di dalam pantun dakwah

Terkandung syara' beserta sunnah.

Artinya masyarakat Melayu tidak boleh menganggap bahwa pantun hanya sebagai sebuah tradisi lisan atau hanya sebuah karya sastra yang boleh disusun sesuka hati tanpa memperhatikan kaidah dan nilai-nilai pantun itu sendiri. Untuk memahami menyusun pantun atau memahami pantun, Tenas Effendy (2002) menyatakan bahwa "*untuk memahami pantun, perlu penuntun*", atau "untuk memahami pantun Melayu, bertanya kepada yang tahu". Salah menyusun pantun yang mengakibatkan rusaknya nilai pantun, Tenas Effendy (2002) memberikan amaran bahwa ketika pantun salah disusun atau salah diartikan, maka "hari siang disangka malam, yang baik menjadi buruk" atau "kalau pantun salah disalah artikan, di situlah tempat masuknya setan". Ungkapan lain yang dijelaskan oleh Tenas Effendy (2002) yaitu,

Bila salah memberikan makna

Petunjuk yang baik jadi celaka

Bila pantun tersalah paham

Yang halal menjadi haram

Yang timbul jadi tenggelam

Lambat laun hiduppun karam

Kalau pantun tersalah arti

Tuah hilang binasa budi

Kalau pantun tersalah tafsir

Tersalah bawa menjadi kafir

Kalau pantun tersalah curai

Alamat kusut takkan selesai.

Kalau salah memahami pantun

Bagai kain tersalah tenun

Kalaupun jadi tidak bertampun

Kalau dipakai aib sedusun

Berdasarkan semua penjelasan dan ungkapan di atas, dapat disimpulkan bahwa pantun merupakan salah satu kekayaan tradisi lisan yang wajib harus dipertahankan dan dijaga. Sebagai sebuah masyarakat Melayu yang bertamadun, maka menjaga pantun di dalam pola komunikasi dan pergaulan sangat diwajibkan. Semua kalangan masyarakat Melayu harus mengerti dan memahami atau bahkan mewarisi pantun dari zaman ke zaman. Ketika pantun hilang, maka intelektualitas dan identitas serta jiwa masyarakat Melayu atau masyarakat penutur pantun tersebut menjadi pudar, karena pantun bukan saja kekayaan sastra, namun kekayaan jiwa, minda dan perilaku (Setyadiharja, 2020).

Alias Yunos (1966) di dalam bukunya berjudul Pantun Melayu Sastra Rakyat memberikan suatu narasi yang menyatakan bahwa pengarang pantun yang berpengalaman pernah mengatakan bahwa sebuah pantun itu ibarat kain di pasar. Kalau kain itu dibuat daripada benang sutera, elok tenunannya, sudah tentu mahal pula harganya. Namun jika ada yang mahal, sudah pasti, ada juga kain yang berbahan murah dan berjenis kain yang murah harganya, atau tenunannya kurang sempurna sehingga harganya murah. Begitu juga pantun, dapat dinilai dari kedalaman makna, perumpamaan, diksi, dan persajakan serta kesempurnaan kaidah yang digunakan

baik pada pembayang maksud atau sampiran, maupun pada isinya dan pantun bukan hanya sedekar menyamakan rima atau bunyi kata. Itulah pembeda kadar atau kualitas suatu pantun. Ianya merupakan pantun berderajat mahal, atau bahkan murah adanya.

Pantun sudah berkembang pada masyarakat Melayu dan menjadi tradisi lisan secara turun temurun, dan Marsden (1784) telah menemukan suatu keunikan, sehingga Marsden tertarik dan mencoba juga menuliskan pantun. Di dalam bukunya, Marsden (1784) menemukan suatu karakteristik pantun pada masyarakat Melayu Sumatera yaitu dengan ciri khas bahwa pantun Melayu penuh dengan kiasan yang merupakan ruh dari tradisi lisan tersebut. Sementara Marsden sendiri menulis sebuah pantun dan kemudian diberikan kepada beberapa orang masyarakat yang kemudian diberikan kritik oleh seorang kritikus perempuan tuan dengan mengatakan bahwa pantun Marsden hanya kata-kata saja, tanpa ada unsur kiasan yang merupakan ruh pantun.

Marsden (1784) juga menemukan sebuah kiasan yang digunakan oleh masyarakat Melayu yang diucapkan kepada gadis yang hamil di luar pernikahan dengan kiasan "*douloo booa, cadeaan boongo"* yang jika dibaca dengan ejaan Bahasa Indonesia menjadi "*Dahulu Buah, Kemudian Bunga".* Ungkapan yang ditemukan Marsden ini sebenarnya adalah sebuah sindiran yang halus, karena begitulah tradisi masyarakat Melayu dalam bertutur, yaitu dengan menggunakan kata yang tidak secara langsung, halus, manis, dan sangat berbudi. Itulah pola komunikasi bangsa Melayu yang dikenal memiliki pola komunikasi *high context communication.* Andai ungkapan yang ditemukan Marsden tersebut menjadi pantun maka dapat diungkap atau disusun menjadi demikian.

Dahulu kuah dari bumbunya

Dandang pula terkena buang

Dahulu buah dari bunganya

Pokok pula terkena tebang

Pantun tersebut memang dikarang oleh peneliti sendiri, namun terinspirasi dari sebuah ungkapan yang ditemukan Marsden yang menurutnya merupakan suatu pola komunikasi yang telah terjadi di sekitar abad ke-17. Pantun yang kemudian dirangkai dari ungkapan yang ditemukan Marsden itu menunjukkan suatu pola komunikasi simbolik yang disampaikan kepada seorang gadis yang hamil terlebih dahulu sebelum menikah. Meski maknanya cukup memberikan pelajaran dan nasihat, namun disampaikan dengan pola Bahasa yang menggunakan kiasan atau perumpumaan. Pantun yang dirangkai tersebut bisa saja ketika Marsden menemukan

ungkapan itu juga dirangkai sedemikian rupa.

Pantun itu menggunakan metafora *buah* dan *bunga* sebagai isi atau maksud pantun, namun *pokok* atau pohon pada akhirnya terpaksa ditebang oleh orang. Metafora bunga biasa memang sebuah lambang yang selalu diidentikkan dengan kesucian seorang gadis dan bunga itu tidak boleh disentuh dengan sesuka hatinya, atau akan ada sebuah kejadian lainnya yang kurang baik atau elok. Salleh (2018) juga memberikan pendapat bahwa *bunga* merupakan lambang gadis atau wanita cantik, dan oleh karena itu *bunga* itu harus tetap tumbuh sesuai dengan kodratnya.

Ungkapan *dahulu buah, kemudian bunga* yang menjadi bahan di dalam pantun, bermaksud sesuatu peristiwa yang sangat memalukan dan tak lazim terjadi pada situasi lingkungan sosial, sehingga menimbulkan sebuah aib dan malu yang luar biasa, yang pada akhirnya sumber aib yaitu *pokok* harus menjadi korban dengan ditebang. Hal ini bermakna, perilaku seorang gadis yang hamil lebih dahulu sebelum menikah, akan mendatangkan aib bagi keluarga, yang akhirnya keluarganya harus menanggung aib dan malu itu. Begitulah ungkapan itu disampaikan kepada masyarakat, agar peristiwa seperti itu tidak boleh terjadi karena akan menimbulkan aib sehingga akan ada pihak lain yang menanggung beban dan menjadi korban. Sebuah komunikasi yang disampaikan secara halus dan tidak memberikan dampak buruk, ketersinggungan kepada orang lain, dan penuh makna, begitulah orang Melayu bertutur dan meninggalkan pesan kepada orang lain.

Atas dasar tersebutlah Marsden (1784) menyimpulkan bahwa pantun yang digunakan masyarakat Melayu sebagai bagian dari komunikasi di Pulau Sumatera selalu berisikan kiasan yang merupakan ruh dari tradisi lisan tersebut. Tulisan Marsden mengenai pantun ini kemudian telah memberikan suatu konsep yang baik tentang pantun, dan kemudian menjadi suatu sumbangsih pemikiran tentang pantun yang indah khususnya bagi pantun Melayu. Atau boleh dikatakan sebagai salah satu pondasi tentang pantun Melayu yang indah. Sebagaimana dijelaskan oleh V.I Braginsky (1998) yang juga dikutip dalam tulisan Mahayana (2016) yaitu "sifat hubungan antara bagian pertama dengan kedua selama lebih seratus tahun terakhir ini, tetap menjadi persoalan besar di kalangan para peneliti pantun. Di antara mereka itu misalnya W. Marsden (1784), J. Pijnapel (1883), H. Overbeck (1992), dan R. Stiler (1971), semuanya mengutamakan pada adanya asosiasi semantik antara sampiran dan isi". Hal ini menjadi tanda bahwa pantun yang ditemukan dan disimpulkan oleh Marsden di atas adalah salah satu pendapat bahwa di dalam sebuah pantun yang indah ianya memiliki hubungan makna antara Sampiran dan Isi, dan diksi di dalam pantun merupakan diksi-diksi yang mengandung kiasan-kiasan yang menjadi ruh tradisi lisan tersebut. Catatan Marsden tentang pantun kemudian juga didukung oleh pengkaji pantun lainnya seperti John Leyden yang menjelaskan bahwa antara baris sampiran sebuah pantun seharusnya mempunyai perkaitan, kiasan, atau arti dengan baris maksud (Hussain, 2019).

Selain catatan Marsden yang menegaskan bahwa pantun Melayu itu biasanya

tersusun atas diksi-diksi berupa kiasan, dan kemudian didukung oleh pendapat John Leyden, peneliti selanjutnya pun seperti John Crawfurd juga mendukung apa yang telah ditulis Marsden. Crawfurd (Hussain, 2019) menjelaskan bahwa pantun merupakan sebuah teka-teki pengertian dan bukan saja permainan kata. Selain itu pendapat ini juga didukung oleh J. Pijnapel (Hussain, 2019) yang menjelaskan bahwa setelah ia membandingkan pantun dengan Umpama Batak Toba dan wangsalan Jawa maka ia mendapati bahwa pada pantun Melayu terdiri dari "*peribahasa*" atau "*kiasan*" dan "*umpama*" dalam bahasa Batak dan di dalam bahasa Melayu disebut dengan kiasan (Hussain, 2019).

Pantun pusaka dahulu sangatlah tinggi nilainya atau mahal harganya sehingga ianya menjadi pantun yang telah menjadi sastra rakyat. Karena tinggi nilai dan maksud sindiran pantun sehingga mengandung makna yang tajam serta halus dan menarik hati orang yang mendengarkannya, maka pantun pusaka yang penuh simbol tersebut cukup sukar sedikit atau cukup sulit hendak dipahami maksudnya. Orang-orang tua dahulu berpantun bukanlah bertujuan hendak berjenaka ataupun hendak mencari hadiah beremas berperak, tetapi mereka berpantun untuk melahirkan perasaan hati mereka dengan menunjukkan kehalusan budi pekerti kepribadian orang Melayu sendiri dan kadang-kadang mereka berpantun, menyindir untuk memperbaiki budi pekerti orang lain (Yunos, 1966).

Pola komunikasi seperti yang dicatat oleh Marsden ini juga berlaku pada masyarakat Melayu Minangkabau. Di masyarakat Sumatera Minangkabau, kemampuan memahami pantun dan berpantun sangat berkaitan dengan kemampuan memahami dan menggunakan bahasa, misalnya bahasa *kieh* (kiasan). Hal ini dimungkinkan karena sangat banyak sampiran atau isi pantun yang disampaikan melalui kata-kata yang mengandung kiasan. Selain itu, kemampuan memahami pantun dan berpantun juga berkaitan dengan kemampuan memahami persoalan-persoalan adat. Kemampuan memahami kedua hal itu (bahasa dan adat) sangat diperlukan karena cara berpikir orang Minangkabau pada umumnya bersifat metaforik (Anwar, 1992; Gani, 2012) dan cenderung tidak berterus terang, apalagi untuk hal-hal yang sangat sensitif dan menyangkut harga diri (Gani, 2012).

Sebuah pantun dapat dikatakan sebagai pantun Minangkabau jika sumber inspirasi (benda-benda, peristiwa-peristiwa, lokasi, dan lain-lain) yang dikemukakan diambil atau berasal dari alam. Maka dalam berkomunikasi khususnya dalam bentuk pantun, masyarakat Minangkabau memiliki filosofis yaitu *alam takambang jadi guru* (Gani, 2012). Pantun sebagai transmisi simbolik yang ditemukan Marsden di atas, dikiaskan dengan kiasan *buah* dan *bunga* yang diambil dari metafora dan simbol tanaman, maka pantun di masyarakat Minangkabau menjadikan alam sebagai alat kiasan dalam tradisi lisan mereka yang kemudian disusun di dalam pantun. Seperti pantun berikut.

Luruih jalan ka Payokumbuah

Taruih jalan ka Tanjung Pati

Jikok hati samo namuah

Kariang lautan kito nanti

(Bakar, 1981; Gani, 2012)

Pantun berbahasa Minangkabau tersebut merupakan sebuah pantun cinta yang jika diterjemahkan di dalam ejaan Bahasa Indonesia maka berbunyi demikian.

Lurus jalan ke Payakumbuh

Terus jalan ke Tanjung Pati

Jika hati sama ingin

Kering lautan kita nanti

Makna pantun tersebut menggunakan kiasan *lautan* yang ditafsirkan jika memang memiliki perasaan yang sama maka kita Bersama menunggu keringnya lautan. Metafora *lautan* merupakan metafora yang menunjukkan suatu yang luas, sesuatu yang panjang, dan takkan mungkin kering, jikalaupun itu terjadi akan membutuhkan waktu yang sangat lama, dan pemuda itu berkata kepada seorang gadis agar nantikan lautan itu mengering Bersama yang secara nyata tidak akan kering. Begitulah kiasan cinta seorang pemuda kepada seorang gadis, bahwa cintanya seperti lautan yang takkan mengering, lautan yang begitu luas membentang di permukaan bumi, begitu jugalah cintanya kepada seorang gadis, pemuda tersebut mengajak seorang gadis juga memiliki kesetiaan yang sama seperti kesetiaan lautan yang kepada bumi yang terus pasang dan surut namun terus ada sepanjang zaman hingga ke akhir zaman. Di dalam pantun Minangkabau, alam menjadi salah satu alat kiasan yang mereka gunakan dalam berkomunikasi. Trasmisi simbolik dengan menggunakan metafora alam ini diartikan sama seperti sifat fenomena alam tersebut.

Pada pantun Melayu yang dicatat dalam sebuah kitab di sekitar abad ke 17 atau tahun 1612 yang berjudul *Sulalatus Salatin* yang dikarang oleh Tun Seri Lanang, Bendahara Kesultanan Johor juga memiliki kiasan-kiasan untuk menggambarkan suatu peristiwa yang kemudian ditulis dalam bentuk pantun berikut.

Telur itik dari Singgora

Pandan terletak dilangkahi

Darahnya titik di Singapura

Badannya terhantar di Langkawi

(Ahmad, 1979; Salleh, 2009; Hashim, 2015)

Pantun ini mengisahkan dihukum matinya seorang ulama Pasai yang bernama Tun Jana Khatib karena murkanya Paduka Seri Maharaja atas perilaku Tun Jana Khatib yang memperlihatkan kemampuannya membelah dua pohon pinang hanya dengan tatapan mata di depan raja perempuan. Atas perilaku Tun Jana Khatib tersebut, maka Paduka Seri Maharaja telah memberikan hukuman mati kepada ulama tersebut, sehingga kemudian dituliskan dalam pantun di atas. Namun di dalam sebait pantun itu, tercermin suatu pola komunikasi yang bersifat implisit bahwa telah terjadi suatu perilaku yang tidak baik sehingga seseorang dihukum mati dan jasadnya di tanam jauh di sebuah tempat. Berdasarkan analisis terhadap pantun ini yang dilakukan oleh Hooykaas (1963) di dalam pembayang atau sampiran dan isi pantun ini memiliki keterkaitan dengan peristiwa yang berkaitan dengan Tun Jana Khatib tersebut, dengan arti kata lain, kejadian Tun Jana Khatib itu dapat dicerita hanya dengan empat baris pantun.

Hooykaas (1963) menjelaskan bahwa kiasan yang terletak pada pembayang atau sampiran pantun yaitu *telur itik dari Singgora* melambangkan suatu tempat yang sangat jauh, karena Singgora merupakan sebuah tempat di Segenting Kra yang terletak di perbatasan antara Malaya dan Siam, *telur itik* merupakan simbol yang dapat dimaknai dengan ditetas ayam, dipelihara yang lain, dibiarkan pada nasibnya sendiri, pengembara dari jauh. Maka oleh karena itu frasa *telur itik dari Singgora* merupakan simbol yang dapat diartikan orang jauh yang sedang mengembara pergi ke tempat yang asing, yang terdapat pemimpinnya di sana. Makna ini adalah melambangkan sosok Tun Jana Khatib yang datang jauh dari suatu tempat yang jauh kemudian datang ke Tumasik yang pada saat itu dipimpin oleh Paduka Seri Maharaja.

Kemudian Hooykaas (1963) melanjutkan penjelasan pada frasa *pandan terletak dilangkahi.* Hooykaas (1963) memberikan makna *tikar pandan* adalah benda yang halus, harus dihematkan, kiasan bagi *puteri keraton* yang harus diperlakukan dengan lebih banyak kehormatan. Sebuah metafora atau simbol yang diambil dari tumbuhan. Dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa frasa *tikar pandan dilangkahi* bermakna bahwa seorang ratu atau puteri kerajaan telah diperlakukan tidak hormat, dalam Bahasa kias *dilangkahi,* hal ini menceritakan perilaku Tun Jana Khatib yang *melangkahi* sang ratu perempuan yang disimbolkan dengan *tikar pandan,* dengan menunjukkan kesaktiannya membelah pohon pinang hanya dengan tatapan yang kemudian menyebabkan Padukan Seri Maharaja marah dan menghukum mati.

Atas sebuah perilaku orang yang jauh dan berbuat yang tidak patut itulah kejadian *darahnya titik di Singapura // badan terhantar di Langkawi* terjadi. Paduka Seri Maharaja menghukum mati Tun Jana Khatib. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pantun yang ditulis oleh Tun Seri Lanang ini merupakan sebuah pantun yang memiliki metafora sebab akibat, dimana di dalam pembayang atau sampiran memberikan makna sebab terjadinya peristiwa yang kemudian terjadi pada isi pantun. Begitulah orang Melayu menuliskan suatu perkara yang aib ke dalam Bahasa yang sangat halus *telur itik dari Singgora // tikar pandan dilangkahi* yang secara tidak langsung sebenarnya telah terjadi peristiwa yang sangat aib di kalangan kerajaan pada masa itu yang tidak boleh dilakukan, jika dilakukan maka akibatnya akan sangat fatal.

Pantun Melayu lainnya yang juga memiliki makna sebuah komunikasi yang disampaikan secara simbolik juga terjadi pada pantun yang dikarang oleh Haji Ibrahim dalam bukunya Pantun-Pantun Melayu Kuno yang dicetak pada percetakan W. Bruining Batavia pada tahun 1877 atau sekitar abad ke 19 yang salah satu pantunnya berisikan metafora atau komunikasi simbolik berbunyi sebagai berikut.

Buah berembang hanyut ke lubuk

Anak undan meniti batang

Kalbu abang terlalu mabuk

Menentang bulan di pagar bintang

(Haji Ibrahim, 1877).

Jika kita meminjam pendapat Salleh (2000;2018) bahwa kata *bulan* melambangkan sempadan waktu atau suasana dan makna yang berhubungan dengan takdir dan masa depan dan juga dapat melambangkan suatu suasana romatisme kasih dan sayang di antara manusia.

Maka secara tak langsung makna pantun ini antara lain berkisah tentang seorang pemuda yang sedang dalam suasana romantisme yang kurang baik atau kurang elok yang ditandai dengan *kalbu abang terlalu mabuk.* Hal ini disebabkan karena tujuan romantismenya yang dilambangkan dengan *bulan dipagar bintang* yang dapat diartikan dengan sedang terdapat sesuatu hal yang menghalanginya. *Bulan* dapat saja diartikan sebagai seorang gadis yang dirindukan oleh seorang pemuda namun gadis tersebut tak dapat ditemuinya atau dimilikinya karena *dipagar oleh bintang,* dimana frasa ini dapat saja diartikan sebagai suatu penghalang entah itu karena dilarang oleh orang tuanya atau sang gadis sudah dimiliki oleh orang lain. Simbol yang dibangun pada salah satu pantun yang berada di buku Haji Ibrahim ini menggunakan simbol alam. Menurut pandangan Zainal Abidin Borhan

yang kemudian dikutip oleh Eizah Mat Husain (2019) menjelaskan bahwa setiap kejadian alam memiliki fitrahnya yang mempengaruhi kehidupan manusia. Manusia mengambil iktibar dari alam untuk mengatur dan menyusun kehidupan. Daripada alam manusia mencetuskan pandangan dunia bukan saja tentang alam, tetapi juga tentang diri manusia, hidup dan mati, tentang masa lalu, sekarang dan masa depan. Pantun di atas adalah tentang sesuatu di dalam diri manusia itu sendiri yaitu cinta dan tantangan untuk mendapatkan masa depan dari cinta tersebut.

Begitulah keindahan pantun sebagai sebuah transmisi simbolik masyarakat Melayu di Kawasan Pulau Sumatera dan sekitarnya yang berkembang dalam kurun sekitar abad ke 17-19. Pantun-pantun itu tak hanya menyajikan kata-kata berima, namun memiliki kiasan atau komunikasi simbolik yang sangat sopan dan santun. Sebagaimana dikatakan oleh Tenas Effendi yang ditulis dalam buku Salleh (2018) bahwa "terasalah bahwa orang Melayu melahirkan kelakarnya (gurauan-*Pen*) secara halus, penuh nilai-nilai tinggi yang mencerminkan kepribadian Melayu yang tetap menjunjung norma-norma etika yang selalu merasa dihormati. Betapapun bebasnya meraka berpantun namun nilai-nilai sopan santun Melayu tetap terpelihara dan kegembiraan hidup terpantul pulau di dalamnya.

PENUTUP

Masyarakat Melayu dapat diartikan lebih dari sekedar dalam batas secara territorial, melainkan masyarakat Melayu dapat diartikan sebagai masyarakat yang memiliki kesamaan budaya, bahasa, perilaku termasuk juga nilai-nilai yang terkandung di dalam kehidupan mereka secara kolektif. Pantun yang menjadi bagian tradisi lisan masyarakat Melayu di Pulau Sumatera dan sekitarnya merupakan suatu pola komunikasi tingkat tinggi *(high context commnunication)* yang sangat mencerminkan jati diri masyarakat Melayu tersebut. Ketinggian komunikasi tersebut dicerminkan dengan pola komunikasi secara tidak langsung (implisit) dengan simbol-simbol yang merepresentasi makna yang ingin disampaikan baik dengan simbol tanaman seperti *bunga,* dan *pandan,* simbol alam, seperti *lautan* dan *bulan.* Banyak lagi simbol alam sebenarnya yang terdapat di dalam pantun-pantun sebagai tradisi lisan masyarakat Melayu di wilayah Pulau Sumatera dan sekitarnya. Dengan tranmisi simbolik itulah, kita akan dapat mengetahui pola pikir, pola sikap, dan pola bertutur masyarakat Melayu yang penuh dengan nilai, budi dan keluhuran budaya.

DAFTAR REFERENSI

Ahmad, A. Samad. (1979). *Sulalatus Salatin Sejarah Melayu Edisi Pelajar.* Dewan Bahasa dan Pustaka. Malaysia

Ahmad, M. T. (2015). *Kurik kundi merah saga: kumpulan pantun lisan Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmad, Zainal Abidin. (1965). *Ilmu Mengarang Melayu.* Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur Malaysua

Ahmad. A. (2003). *Metafora Melayu.* Akademi Kajian Kematadunan. Selangor. Malaysia

Andriani, Tuti. (2012). "Pantun Dalam Kehidupan Melayu (Pendekatan Historis dan Antropologis). Jurnal Sosial Budaya. Vol. 9 No.2. Hal. 195-211

Anwar, Khaidir, 1992. Semantik Bahasa Minangkabau. Padang: Yayasan Pengkajian Kebudayaan Minangkabau.

Bakar. dkk, Jamil 1981: Sastra Minangkabau: Pepatah, Pantun, Mantra. Jakarta: P3B Depdiknas.

Bakar, Absha Atiah Abu. (2020). *Pantun Pengasah Minda, Pengasuh Jiwa Panduan untuk Pertandingan*. Absha Jaya Trending. Pahang Malaysia

Braginskiĭ, V. I. (1998). *Yang indah, berfaedah, dan kamal: sejarah sastra Melayu dalam abad 7-19* (Vol. 34). Inis.

Coades. G. (1968). *The Indized States of Southeast Asia.* East-West Center Press. Honolulu

Dahlan, Ahmad. (2014). *Sejarah Melayu.* Kepustakaan Populer Gramedia. Jakarta

Effendy, Tenas. (2004). *Tunjuk Ajar dalam Pantun.* Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu bekerjasama dengan Penerbit Adicita Karya Nusa. Yogyakarta

Effendy, T. (2002). *Pantun sebagai media dakwah dan tunjuk ajar Melayu*. Pemerintah Daerah Tingkat I Propinsi Riau, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah Riau.

Eizah, M.H. (2019). *Simbol dan Makna dalam Pantun Melayu*. ITBM. Kuala Lumpur

Gani, E. (2012). Kajian terhadap landasan filosofi pantun Minangkabau. *Komposisi: Jurnal Pendidikan Bahasa, Sastra, dan Seni*, *10*(1).

Hamilton. A.W. (1941). *Malay Pantuns*. Australian Publishing. Sydney

Hashim., M.Y. (2015). *Sulalatus Salatin.* KUIM. Malaysia.

Herliany. D.R, Muhtarom. I, Suyono. S.J, Adi. W, Darmawan. Y. (2014). *Arus Balik Memori Rempah dan Bahari Nusantara Kolonial dan Poskolonial.* Penerbit Ombak. Yogyakarta

Hooykaas. C. (1963). *Penyedar Sastra.* Fajar Bakti. Kuala Lumpur. Malaysia

Ibrahim. A.K. (2013). *Tanah Air Bahasa Indonesia.* Komodo Books. Depok

Kamus Bahasa Melayu Nusantara. (2003). Bandar Seri Begawan, Brunei Darusalam. Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei dan Kementerian Kebudayaan, Belia dan Suka

Liliweri, A. (2003). Makna budaya dalam komunikasi antarbudaya. PT LKiS Pelangi Aksara.

Loeb, E. M. (2013). Sumatra: Sejarah dan Masyarakatnya. *Yogyakarta: Penerbit Ombak*.

Mahayana, Maman S. (2016). *Jalan Puisi Dari Nusantara ke Negeri Poci.* Kompas. Jakarta

Marsden, W. (1784). *The history of Sumatra*. The author.

Milner. A. (2008). *The Malays.* Wiley-Blackwell. United Kingdom

Mu'jizah. (2019). Tradisi, Transformasi dan Revitalisasi Pantun Nusantara. Makalah. Festival Sastra Internasional Gunung Bintan Tahun 2019. Yayasan Jembia Emas. Tanjungpinang

Muljana. S. (2006). *Sriwijaya.* LKIS. Yogyakarta

Pires, T., & Rodrigues, F. (1990). *The Suma Oriental of Tome Pires, Books 1-5* (Vol. 1). Asian educational services.

Reid, A. (2014). Sumatera Tempo Doeloe: Dari Marcopolo Sampai Tan Malaka. Translation of the Book:'Witness to Sumatra. A Travelers Anthology'.".

Riau, H. I. D. K. M. (1877). Perhimpunan Pantun Melayu.

Salleh, Muhammad Haji. (2006). *Puitika Sastera Melayu* (Edisi Khas Sasterawan Negara). Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur Malaysia

Salleh, Muhammad Haji. (2018). *Ghairah Dunia Dalam Empat Baris Sihir Pantun dan Estetikanya.* Institut Terjemah dan Buku Malaysia. Kuala Lumpur

Salleh. M.H. (2009). *Sulalatus Salatin.* Dewan Bahasa dan Pustaka dan Yayasan Karyawan. Kuala Lumpur. Malaysia

Setyadiharja, Rendra (2020). *Khazanah Negeri Pantun*. Penerbit Deepublish. Yogyakarta

Setyadiharja, Rendra. (2018). *Pantun Mengenal Pantun, Teknik Cepat Menyusun Pantun, Kreativitas Pantun sebagai Seni Pertunjukan*. Textium. Yogyakarta

Setyadiharja. R, Nugraha. Y.S, Alaika. B. (2021). *Kerongsang (500 Pantun Warisan).* Jejak Publisher. Yogyakarta

Suseno, Tusiran. (2006). *Mari Berpantun*.Yayasan Panggung Melayu. Jakarta

Venus, A. (2015). *Filsafat Komunikasi Orang Melayu*. Simbiosa Rekatama Media.

Yunos, Alias. (1966). *Pantun Melayu Sastra Ra'yat*. Federal Berhad. Singapura

Yunus, Hasan. (2002). *Karena Emas di Bunga Lautan.* UNRI Press. Pekanbaru

Zed, M. (2004). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.

International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam, Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia. 2022.

Haji Lada di Tepian Mahakam: Memori Kolektif Petani Lada di Kutai Kartanegara Antara Tahun 1970 – 1990an

Bambang Widyonarko[1]

Abstrak

Setelah *booming* penjualan hasil hutan berupa kayu di Kalimantan Timur pada medio 1980- an, komoditas perkebunan ikut terangkat popularitasnya. Lada menjadi primadona baru hingga tembus pasar internasional. Perekonomian rakyat berbasis perkebunan menjadi investasi menguntungkan bagi petani. Masa itu tidak bertahan lama setelah ambruknya pasar lada salah satu akibat dari perdagangan global yang masif dilakukan oleh Cina. Memori kejayaan itu pada akhirnya hanya menjadi kisah dan tersimpan dalam memori kolektif masyarakat Kutai Kartanegara. Metode penelitian yang digunakan adalah observasi lapangan serta wawancara menggunakan metode sejarah lisan. Pendekatan etnografis dikedepankan dalam mengolah sumber dan memilah informasi yang diterima.

Kata Kunci: Lada, Memori, Kolektif, Etnografis, Perkebunan Rakyat, Kutai

Narasi klasik kedatangan bangsa Barat ke Nusantara untuk mencari rempah-rempah masih menjadi historiografi yang hangat untuk diperbincangkan masa kiwari. Kebanyakan karya klasik historiografi rempah berfokus pada masa-masa penjelajahan samudera oleh Bangsa Eropa ke Nusantara pada abad ke 16 dan 17, seperti sebuah *magnum opus Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450 – 1680* (Anthony Reid : 2011). Kosmopolitanisme yang dikedepankan dalam perdagangan rempah menjadi daya tarik eksotik sejarawan untuk meneliti periode ini.

Berbicara rempah-rempah sebagai suatu komoditas, jamak sejarawan mengangkat kisah cengkih, lada, dan kayu manis sebagai bumbu utama dalam tulisan. Historiografi rempah yang harum dan sedap ini secara kuantitas banyak didatangkan dari kepulauan timur Nusantara. Maluku dan Sulawesi menjadi dominasi spasial dalam historiografi rempah Indonesia. Hal ini dikarenakan memang secara historis, kepulauan Maluku memiliki sejarah panjang mengenai pala, cengkih, dan lada.

Widyonarko, B. (2022). Haji Lada di Tepian Mahakam: Memori Kolektif Petani Lada di Kutai Kartanegara Antara Tahun 1970–1990an. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

1 Peneliti Sosial dari PT. Aksepta Strategi Indonesia. Alumnus Departemen Sejarah Universitas Gadjah Mada, Asisten peneliti lapangan pada Nederland Institute of Military History (NIMH), Den Hag.

Kedatangan Portugis dan Spanyol ke daerah ini pada abad ke-15, merupakan pembahasan panjang yang menarik dan meninggalkan jejak historis yang kaya akan sumber. Orang Sulawesi yang erat dengan budaya maritim, menjadi perantara terbaik dalam masa-masa niaga ini.

Kalimantan jarang sekali muncul dalam historiografi rempah, baik dalam historiografi barat maupun historiografi tempatan. Kalimantan bagian Tenggara sendiri merupakan daerah penghasil rempah terutama lada yang tersohor pada abad ke-17. Saat itu daerah yang menjadi kekuasaan Kesultanan Banjar, menjadikan lada sebagai komoditas utama perdagangan. *Sahang* (lada dalam bahasa Banjar) menjadi primadona yang diperebutkan kuasanya antara Sultan Banjar dengan orang-orang Cina hingga VOC (*Vereenidge Oost Indische Compagnie*).

Lada ini ditanam oleh orang-orang Banjar di sepanjang hulu Sungai Barito hingga ke Pegunungan Meratus (Eisenberger, 1936: hlm. 9). Migrasi orang-orang Banjar ke arah utara yang merupakan wilayah Kerajaan Kutai Ing Martadipura, serta merta membawa *sahang* ke daerah Kutai. Sultan Kutai yang memang tidak menyukai keberadaan VOC di wilayahnya, sangat bersuka cita ketika lada diperkenalkan di hadapannya. Kutai saat itu hanya mendapatkan lada dalam jumlah terbatas yang diperdagangkan oleh pedagang Tiongkok itu pun dengan harga yang tinggi. Komoditas lada dalam jumlah banyak dimiliki oleh kongsi dagang VOC.

Misi dagang yang dikirimkan VOC ke Kutai dan Pasir, dipimpin oleh Van der Hayden pada tahun 1747. Tugas utama Hayden adalah menjalin kontak dengan penguasa Kutai dan Pasir, namun belum membuahkan hasil yang signifikan. Dalam laporan tertulisnya, Hayden menilai bahwa Kutai dan Pasir bisa menjadi "teman dagang" yang baik untuk kongsi, tetapi sangat berbahaya bagi orang Belanda bermukim disana (Eisenberger, 1936: hlm. 25). Padahal saat itu, Kutai menjadi pelabuhan dagang strategis yang diincar oleh VOC untuk dibangun pos perdagangan yang bisa mengawasi kegiatan VOC di Kalimantan bagian timur.

Orang Dayak sendiri sudah sejak lama menanam lada di bagian timur Kalimantan. Dayak yang mendiami wilayah Bakumpai, Barabai, dan Amuntai sudah menanam lada sejak akhir abad ke-16 (Fong, 2013: hlm.13). Dari bagian selatan hingga pantai timur Kalimantan sampai daerah Kutai, Orang Dayak menanam lada berdampingan dengan berbagai tanaman lain seperti sagu, padi, kelapa, dan berbagai macam sayuran (Lindblad, 2012: hlm.21). Pada awalnya, orang Dayak menggunakan lada sebagai alat tukar memenuhi kebutuhan sehari-hari mereka. Lada ditukar dengan garam, kapas, dan tembakau yang dibawa oleh pedagang Tiongkok, Banjar, dan Jawa ke pedalaman.

Fakta historis tentang lada yang ditanam di sepanjang wilayah timur Kalimantan sejak abad ke-17 hingga abad ke-19, perlahan namun pasti mulai hilang dalam sejarah Kalimantan Timur. Lada terpinggirkan dalam panggung sejarah terutama saat memasuki periode pasca kemerdekaan Indonesia. Orde Baru yang berkuasa menjadi salah satu faktor lenyapnya narasi historis tentang lada di

Kalimantan Timur.

Kebijakan penanaman modal asing yang diterapkan oleh Suharto, membuka keran eksploitasi besar-besaran atas hutan rimba di Kalimantan Timur. Masa yang dianggap sebagai "boom kayu" ini, mengundang migrasi besar-besaran penduduk dari Jawa dan Sulawesi untuk datang ke Kalimantan Timur pada dekade 1970-an. Pada masa itu, penduduk Kalimantan Timur terbuai oleh "kemakmuran semu" yang dirasakan akibat mudahnya mendapatkan uang dari hasil penjualan kayu. Penduduk asli yang terdiri dari orang Banjar dan orang Dayak, menjadi kaya raya mendadak setelah tanah milik mereka yang berisi ribuan pohon dapat menghasilkan pundi-pundi kekayaan. Orang Jawa dan Bugis menjadi pekerja sekaligus perantara jual-beli kayu ke perusahaan-perusahaan besar yag biasanya merupakan perusahaan asing.

Pemerintah Soeharto kemudian membuat kebijakan yang menetapkan standar penjualan kayu yang berpihak pada pemodal besar. Perusahaan asing yang mendapatkan izin merambah hutan dan menebang kayu, menumpas habis penebang kayu tradisional yang ada di Kalimantan Timur. Jumlah pengangguran melonjak drastis hingga 35% di Kalimantan Timur pada awal tahun 1980. Pembukaan pengolahan gas alam di Bontang pada tahun 1976, tidak signifikan mengurangi jumlah pengangguran di sini. Masalah sosial ini tidak bisa ditangani oleh pemerintah daerah yang masih berfokus pada arahan pemerintah pusat untuk menangani transmigrasi.

Kalimantan Timur menjadi wilayah tujuan transmigrasi semenjak tahun 1970-an. Transmigran didatangkan dari wilayah seperti Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Sulawesi Selatan. Orang Bugis yang menjadi transmigran di wilayah Kutai, menjadi pionir penduduk yang menanam lada. Saat orang-orang Jawa berfokus pada pertanian sawah dan sayur-mayur, kebun lada digarap oleh orang-orang Bugis. Andi Ummar (40 tahun), mengingat bagaimana pertama kali neneknya datang ke Kutai Kartanegara untuk menanam lada pada akhir bulan Desember 1978. Kontur tanah di Muara Badak, tenggara Samarinda, sangat cocok untuk ditumbuhi lada. Tanaman lada bisa tumbuh di tanah yang keras dan kering. Kualitas lada juga tergantung dari ketersediaan air, sedangkan kebun lada di Kutai sendiri masih mengandalkan air hujan untuk menyirami lada. Lada menjadi komoditas yang potensial dikembangankan di tepian Mahakam.

Sepanjang perjalanan Samarinda – Balikpapan, pada dekade 1980 hingga akhir 1990- an, banyak dipenuhi perkebunan lada, terutama memasuki Desa Batuah di Loa Janan. Lonjakan permintaan lada untuk pasar di luar Kutai Kartanegara meningkat di akhir tahun 1980. Saat itu lada dibawa dari Kutai ke Samarinda dan Balikpapan oleh para pengepul lada. Oleh tengkulak Samarinda, lada kemudian dibawa ke Surabaya bahkan menembus pasar ekspor. Perlahan tapi pasti, harga lada mengalami kenaikan hingga pernah menyentuh angka Rp 90.00/Kg di saat krisis moneter melanda Indonesia. Hal yang menarik adalah saat itu berbondong-

bondong petani lada di Kutai Kartanegara pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Sejak tahun 1980, tersemat julukan "haji lada" untuk petani-petani yang menunaikan ibadah haji berkat lada di Kutai Kartanegara.

Gusti Suhadsyah (69 tahun), menceritakan bahwa dirinya sewaktu masih muda dan menjadi pegawai negeri sipil yang sering mendapatkan tugas perjalanan dinas antara Samarinda – Balikpapan, melihat banyak tenda-tenda yang didirikan untuk melepas para calon jemaah haji asal Kutai Kartanegara di masing-masing desa. Acara *walimatul safr* untuk mendo"akan sekaligus melepas jemaah haji ini, jamak ditemui memasuki bulan Dzulhijah menjelang pelaksanaan ibadah haji. Ketika haji lada ini pulang ke desanya di Kutai Kartanegara, didirikan gapura yang bertuliskan ucapan selamat datang bagi para jemaah haji di pintu-pintu desa.

Haji Bahtiar (50 tahun), adalah seorang "haji lada" yang merasakan kemakmuran di masa akhir kejayaan lada. Bersama Haji Abdurahman (56 tahun), mereka naik haji di awal tahun 2000 saat harga lada stabil pada patokan tertinggi yakni Rp 100.000/Kg. Bahtiar mengenang bahwa penduduk Desa Batuah bisa membangun rumah, menyekolahkan anak hingga ke Pulau Jawa, membeli kendaraan, hingga naik haji berkat penjualan lada hasil kebun mereka.

Kejayaan lada tidak berlangsung lama. Ekspansi lahan perkebunan sawit dan tawaran menjual lahan ke perusahaan tambang menjadi ancaman serius bagi petani lada. Ummar dan keluarganya pindah dari Dusun Selo Bandang ke Muara Badak sebagai akibat ekspansi pertambangan yang tidak hanya menggerus kebun lada miliknya namun juga tempat tinggalnya. Petani lada yang tadinya fokus menanam lada, kemudian terbuai oleh uang kontan yang ditawarkan oleh perusahaan-perusahaan tambang. Perhatian petani juga terbelah saat lada tidak menjadi mata pencahariaan utama mereka. Petani sudah memulai mengurus kebun sawit yang secara ekonomi memang lebih menggiurkan dibandingkan dengan lada.

Lada lantas dijadikan semacam simpanan di gudang-gudang milik petani. Mereka enggan menjual lada ke pengepul lantaran harga lada yang dinilai tidak sebaik dulu. Petani berspekulasi apabila harga lada bisa sebagus dahulu, mereka mau menjualnya. Motif spekulasi ini yang membuat pasar lada kemudian ambruk dan para tengkulak mulai mencari lada di luar Kutai Kartanegara. Perlahan, lada tinggal memori yang hanya terkenang oleh generasi-generasi awal yang merasakannya. Kisah sedap dan harumnya lada sejak masa VOC hingga *booming* lada di Kutai, mulai terkikis dan terlupakan oleh zaman. Digantikan oleh asap deru hitam mesin-mesin pertambangan. Salah satu kepercayaan orang Banjar akan lada tertuang dalam sebuah pameo, "*menanam lada sendiri tidak untuk berdagang, berdagang tidak bijak akan membawa sengsara dan kehancuran negeri Banjar*"(Ras, 1996: hlm.235).

Referensi:

Budiawan (ed.). *Sejarah dan Memori; Titik Simpang dan Titik Temu*, Yogyakarta:

Ombak, 2015

Eisenberger, J.. *Kronick Zuidersen Oosterafdeeling van Borneo*, Banjarmasin: Lim Hwat Sing, 1936.

Endang Susilowati. “Mata Rantai Perdagangan Lada di Kalimantan Bagian Tenggara Pada Abad ke-17 – 18” dalam *Jurnal Sejarah Citra Lekha, Volume 5 (2) tahun 2020*.

Fong, G.Y. *Perdagangan dan Politik Banjarmasin 1700 – 1747*, Yogyakarta: Lilin Persada Press, 2013

King, Victor T.. *Kalimantan Tempoe Doeloe*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2013.

Lindblad, Thomas J.. Antara Dayak dan Belanda; Sejarah Ekonomi Kalimantan Timur dan Kalimantan Selatan tahun 1800 – 1942. Jakarta: KITLV - Lilin Persada Press, 2013.

Ras, J.J. *Hikayat Banjar*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Malaysia, 1990

Reid, Anthony. *Asia Tenggara Dalam Kurun Niaga 1450 – 1680* . Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2011

Turner, Jack. *Sejarah Rempah; Dari Erotisme sampai Imperialisme*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2019.

Narasumber:

1. Andi Ummar (40 tahun, Petani, Muara Badak)
2. Abdurrahman (56 tahun, Petani, Batuah)
3. Bahtiar (50 tahun, Petani, Batuah)
4. Gusti Suhadsyah (69 tahun, Pensiunan, Samarinda)

Kuburan Imam Sya'ban di Banggai tahun 168 H:

Menguji Kemampuan "Oral History" (Sejarah Lisan) dalam Sejarah Indonesia

Haliadi-Sadi, SS., M.Hum., Ph.D. haliadisadi@gmail.com

(Dosen Sejarah Universitas Tadulako Palu Sulawesi Tengah) Abstraksi

Abstrak

Pada tahun 1990, Sjarfien Moh. Saleh, dalam tulisannya yang berjudul "Na Isilaaman Ko Banggai" dinyatakan bahwa Kuburan Imam Sya'ban di Banggai berangka tahun 168 hijriyah, yang dikutip berikut:"Waktu meninggalnya IMAM SYA'BAN hari rabu jam 4 sore 168 H, berangkat meninggalkan dunia fana menuju alam baka, dan Inna Lillahi Wainna Ilaihi Rojiun" informasi yang dikumpulkan sebagai kesimpulan dari oral history masyarakat Lolantang Pulau Peling yang berada di Kabupaten Banggai Kepulauan. Hal itu menjadi sebuah temuan penting untuk melengkapi kedatangan awal Islam dalam historiografi Islam di Indonesia Timur yang termasuk dalam jalur rempah Nusantara. Studi ini akan mendalami oral history sebagai memory kolektif masyarakat Banggai yang tentu saja akan dikombinasi dengan sumber nisan kuburan Imam Sya'ban yang bertuliskan Arab Melayu (Aksara Serang). Hasil temuan tulisan dalam makalah ini akan menguraikan secara umum bahwa Jalur Pelayaran Banggai adalah jalur tertua di dari Barat Nusantara menuju Timur terutama Ternate dan juga sebaliknya. Selain itu, Kuburan Imam Sya'ban yang berangka tahun 168 H akan menjadi temuan baru di Kawasan Indonesia Timur terutama mengenai awal mula masuknya Islam di Kawasan Pulau Sulawesi bagian Timur.

Kata Kunci: Islam, Banggai, dan Imam Sya'ban.

Abstrack

In 1990, Sjarfien Moh. Saleh, in his writing entitled "Na Isilaaman Ko Banggai" stated that the Imam Sya'ban's grave in Banggai dates to the year 168 hijriyah, which is quoted as follows: "The time of IMAM SYA'BAN's death on Wednesday at 4 pm 168 H, departed from the mortal world for the afterlife, and Inna Lillahi Wainna Ilaihi Rojiun" information collected as a conclusion from the oral history of the Lolantang community on Peling Island in the Banggai Islands

Haliadi-Sadi. (2022). Kuburan Imam Sya'ban di Banggai tahun 168 H: Menguji Kemampuan "Oral History" (Sejarah Lisan) dalam Sejarah Indonesia. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara*, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Regency. This is an important finding to complement the early arrival of Islam in the historiography of Islam in Eastern Indonesia, which is included in the archipelago's spice route. This study will explore oral history as a collective memory of the Banggai people, which of course will be combined with the source of the tombstone of Imam Sya'ban's grave which reads Arabic Malay (Serang script). The findings of this paper will describe in general that the Banggai Shipping Line is the oldest route from the West of the archipelago to the East, especially Ternate and vice versa. In addition, Imam Sya'ban's Grave which dates to 168 H will be a new finding in the Eastern Indonesia Region, especially regarding the beginning of the entry of Islam in the Eastern Sulawesi Island Region.

Key Word: Islam, Banggai, dan Imam Sya'ban.

PENDAHULUAN

H. J. De Graff dalam Ahmad M. Sewang mengatakan bahwa Islam disampaikan di Wilayah Asia Tenggara melalui tiga cara, yakni oleh pedagang muslim yang damai, Da'i atau orang suci (wali) dari India dan Arab mengIslamkan orang-orang yang belum beragama, dan Muslim melalui panaklukan atau perang terhadap negara penyembah berhala.[1] Hal yang sama terjadi di Sulawesi Tengah, yakni Islam dibawakan oleh para pedagang Muslim, dan atau Ulama ke Sulawesi Tengah sebagai orang suci dengan tujuan mengIslamkan raja dan penduduk termasuk di wilayah Banggai. Proses Islamisasi yang dikemukakan oleh H. J. De Graff dapat dijadikan sebagai acuan untuk menganalisis Islamisasi di Sulawesi Tengah. Penjelasan ini ditandai oleh keberadaan pedagang muslim yang datang di wilayah Sulawesi Tengah dibuktikan dengan ditemukannya keramik kuno yang berasal dari Dinasti Ming dan mata uang yang berlukiskan huruf Arab. Hal ini menunjukkan bahwa agama Islam dibawa oleh para pedagang Muslim ke Sulawesi Tengah secara damai. Meskipun Islamisasi di Sulawesi Tengah tidak terdapat catatan tertulis mengenai jumlah penduduk Sulawesi Tengah yang masuk Islam melalui jalur perdagangan. Namun pernikahan antara raja dengan keluarga pembawa Islam merupakan bukti bahwa sudah ada orang Sulawesi Tengah yang memeluk Agama Islam sejak lama.

Penerimaan Agama Islam di beberapa tempat Nusantara memperlihatkan dua pola yang berbeda. Pertama, Islam diterima terlebih dahulu oleh lapisan masyarakat bawah, kemudian berkembang dan diterima oleh masyarakat lapisan atas (elite) atau penguasa kerajaan. Kedua, Islam diterima langsung oleh elite penguasa kerajaan kemudian disosialisasikan dan berkembang kepada masyarakat. Proses islamisasi di Sulawesi Tengah tampak pada pola kedua yakni Islam diterima oleh elite kerajaan seperti putera raja kemudian disosialisasikan kepada masyarakat golongan bawah sebagai hasil interaksi mereka dengan para pedagang muslim. Pedagang Muslim yang menyebarkan Islam di seluruh Nusantara, sebagaimana

1 Ahmad M. Sewang, Islamisasi Kerajaan Goa (cetakan ke 2) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 80-81.

ditegaskan J. Noorduyn bahwa: Faktor yang lebih menentukan penyebaran agama Islam di Indonesia dipandang dari sudut sejarah dan geografi. Menurut pandangan yang berlaku, ialah perdagangan luar negeri dan perdagangan antar Indonesia. Orang-orang yang pertama-tama membawakan agama ini ke pelbagai daerah di Indonesia adalah saudagar-saudagar India dan Iran, kemudian orang Melayu dan orang Jawa.[2]

Menurut buku Haliadi Sadi dan Syamsuri bahwa agama Islam masuk ke Sulawesi Tengah dalam tiga tahapan utama, yakni tahapan mitologis, ideologis, dan tahapan ilmu pengetahuan. Agama Islam di Sulawesi Tengah dibawa oleh seorang ulama yang bernama Datu Karama atau Abdullah Raqiy pada tahun 1606 dengan mengenalkan agama Islam secara mitologis. Kemudian, agama Islam dikembangkan oleh orang-orang Sulawesi Selatan termasuk La Iboerahima Putra Mahkota Raja Wartabone dari Gorontalo pada tahun 1842 termasuk juga Ahmad Lagong dan Pue Lasadindi dengan mengembangkan agama Islam secara ideologis. Selanjutnya, agama Islam dikembangkan oleh Sayyed Idrus Bin Salim Aljufri dengan memperkenalkan agama Islam sebagai Ilmu Pengetahuan pada Perguruan Alkhairat pada tahun 1930 termasuk murid-muridnya yang terkenal seperti Dg. Maria Djaelangkara, KH. Awad Abdun, KH. Syakir Hubaib lalu menyusul Muhammadiyah dan Darul Dakwah wal Irsyad (DDI) di Sigi dan Sulawesi Tengah. Sebuah refleksi yang dilakukan oleh Hasdin Mondiga yang berjudul: "Satu".

Abad Runtuhya Peradaban Banggai Fase Awal Kebangkitan." Hal ini menarik untuk dibahas karena penulis teringat pada buku yang dikarang oleh Asvi Varman Adam yang berjudul "Seabad Kontroversi Sejarah," di sana diwacanakan dalam dua argument besar, yakni: Kontroversi Dalam sejarah Indonesia dan Dekonstruksi Sejarah Indonesia.[3] Ide itu kalau dibawa pada rekonstruksi sejarah Banggai, maka kontroversi sejarah Banggai terletak pada tiga raksasa atau gurita yang menggerogoti ke-banggai-an, yakni Belanda, Jepang, dan negara pasca kolonial alias Indonesia (baca: Orde Lama dan Orde Baru). Sedangkan, dekonstruksi sejarah Banggai diarahkan pada penguatan nilai-nilai lokal yang telah mengakar selama kurang lebih empat (4) abad dan menyatukan teritorial Banggai di daratan maupun di Lautan (Tano Bolukan).

Ada banyak teori tentang bagaimana sejarah berubah. Ada teori yang dilihat dari pelakunya, caranya, dan arahnya. Berdasarkan pelakunya, ada dua teori yang bertentangan, yakni; teori orang besar (hero workship) dan teori tentang massa. Berdasarkan cara sejarah berubah ada dua teori, yakni: revolusi dan evolusi. Sedangkan, berdasarkan arah pergerakan sejarah, ada empat macam, yakni: Pertama, sejarah sebagai gerak maju (the idea of progress, linear); Kedua, sejarah sebagai gerak mundur (kejatuhan); Ketiga, sejarah sebagai siklus (lingkaran abadi,

---

2 J. Noordyn, Islamisasi Makassar (Terj. Gunawan) (Jakarta, Bharatara, 1972), hl. 9

3 Asvi Varman Adam, Seabad Kontroversi Sejarah (Yogyakarta: Ombak, 2007), hal. Viii–iX.

eternal return); Keempat, sejarah sebagai gerak bergantian seperti musim (tumbuh, berkembang, layu, dan jatuh).[4] Perkembangan atau sejarah ke-Banggai-an baik dari perspektif peradaban dan kebudayaan kami memilih perkembangan atau transformasi sejarah sebagai siklus (lingkaran abadi atau eternal return).

Hasdin Mondiga melihat bahwa fluktuasi nama Ping-Yai (Abd ke-11), Benggawi (abd ke-14), Tano Bolukan (abd ke-15), dan Kabupaten Banggai Kepulauan (kini) yang hadir dalam bingkai Indonesia dengan menyisakan "berbagai kemerosotan, penghinaan, penghisapan, dan penindasan."[5] Pemikiran mengenai satu kesatuan Banggai terpecah dan terpetakan oleh sebuah kolonisasi Belanda, Jepang, dan Indonesia hingga kini. Kita tidak pernah menyadari bahwa konsep-konsep lokal (local genius) akan menjadi sebuah konsep tata Negara yang memadai untuk sebuah cita-cita bersama seperti ide Banggai Darusalam yang menurut penulis bukan sekadar kabupaten, kenapa tidak menjadi sebuah ide "Propinsi Banggai Darussalam."

Pengalaman sejarah banggai sebagai sebuah kerajaan telah berdiri sejak paruh akhir abad ke-16 dimulai dari Raja Maulana Prins Mandapar (1571-1601), lalu menyusul raja lainnya seperti Mumbu Doi Kintom (1602-1630), Mumbu Doi Benteng (1630-1650), Mumbu Doi Balantak Mulang (1650-1689), Mumbu Doi Kota (1690-1705), Mumbu Doi Bacan Abu Kasim (1705-1749), Mumbu Doi Mendono (1749-1753), Mumbu Doi Padangko (1754-1763), Mumbu Doi Dinadat Raja Mandaria (1763-1808), Mumbu Doi Galela Raja Atondeng (1808-1815), Mumbu Tenebak Raja Laota (1815-1831), Mumbu Doi Pawu Raja Taja (1831-1847), Mumbu Doi Bugis Raja Agama (1847-1852), Mumbu Doi Jere Raja Tatu Tonga (1852-1858), Raja Soak (1858-1870), Raja Nurdin (1872-1880), Raja H. Abdulazis (1880-1900), Raja H. Abdurrahman (1901-1922), Raja Awaluddin (1925-1939), Raja Nurdin Daud(Anak-Anak simbolis), dan Raja HAS.Amir (1941-1957). Dari 21 (dua puluh satu) wangsa yang memicu proses perjalanan masyarakat Banggai sebagai satu kesatuan teritorial yang berdaulat, beradab, dan berbudaya terobrak-abrik oleh munculnya Negara Pasca Kolonial. Pada kertas kerja ini akan diuraikan satu kuburan penting sebelum Kerajaan itu muncul, yakni Kuburan Imam Syaban di Lolantang Banggai Kepulauan.

GAMBARAN UMUM SEJARAH BANGGAI

Secara demografis, Banggai pada tahun 1920 memiliki penduduk sejumlah 76.633 jiwa sepuluh tahun kemudian yakni di tahun 1930 penduduk Banggai itu berjumlah 95. 515 jiwa. Keadaan itu berubah lagi pada tahun 1961 bahwa penduduk Banggai berjumlah 144.879 jiwa.[6] Jadi, transformasi penduduk Banggai selama

4 Kuntowijoyo, Identitas Politik Umat Islam (Bandung: Mizan, 1997), hal. 189

5 Hasdin Mondiga, Banggai Darussalam: Fajar Baru di Laut Banda (Jakarta: LP2M, 2007), hal. 61.

6 Masri Singarimbun dkk, Sensus Penduduk 1961 Penduduk Desa Sulawesi dan Maluku

kurang lebih 40 tahun mengalami peningkatan dari 76 ribu jiwa menjadi 144 ribu Keadaan itu menunjukkan bahwa tingkat mobilitas penduduk Banggai sangat tinggi dan perubahan itu harus diselingi oleh kebijakan yang pro pada mobilitas yang tinggi, dengan demikian sejarah lokal mengajarkan bahwa dinamika lokal yang dinamis harus mendapat perhatian yang serius terutama penulisan sejarah berdasar analisis historis yang maksimal dan metodologi yang dapat dipertanggungjawabkan.[7] Adapun Peta Banggai sebagai berikut ini:

Penduduk Banggai seperti itu, dimulai dari adanya kesatuan adat Banggai yang dipimpin oleh Tomundo Ghana-Ghana, Tahana-Tahani, Adi Kalut Pokalut, Adi Moute, dan adi Lambal Po Lambal sebagai peletak dasar peradaban lama Banggai di Banggai Lalongo. Konsep Basalo Sangkap yang berasal dari kata "babasal" (orang besar) yang berkuasa, mereka ini sebagai yang empunya tanah di Katapean di Monsongan, Singgolok di Gonggong, Boobulau di Dodung, dan Kokini di Tanobonunungan. Mereka ini adalah disebut "Barakat Sangkap" yang terdiri atas Putri Nusapa, Abu Kasim, Abdul Jabbar, dan Putri Saleh. Mereka ini masih dianggap sebagai sesuatu yang keramat di Banggai yang berarti mereka memiliki kelebihan dibanding dengan manusia lainnya. Demikian juga hubungan Banggai dengan Ternate menyisakan sesuatu yang khas di Banggai seperti adanya konsep-konsep Sangaji, Bobato, dan lain-lain. Selanjutnya kebudayaan Banggai menampilkan adanya tarian Osulen-Balatindak, nyanyian Baode, Bakidung, Paupe, Balasiga, Batolunikon, juga alat-alat musik Tatabua, Batong, Kulintang, dan Bakanjar. Kesemua peradaban dan kebudayaan Banggai diatur dalam hukum adat Banggai yang telah dijelaskan secara panjang lebar oleh JJ. Dormeir.[8]

Transformasi peradaban dan kebudayaan Banggai kelihatan pada tahapan

(Yogyakarta: PPSK UGM dan BPS, 1980), hal. 229; Volkstelling 1920 dan Volkstelling 1930.

7 Sebagai perbandingan perkembangan penduduk itu kelihatan meningkat terus karena tahun 1971 sebanyak 181.698, 1980 sebanyak 268.203, dan pada tahun 1990 sebanyak 347.335 jiwa.

8 Dr. J.J. Dormier, Banggaisch Adatrech (1945).

berikut: Pertama, Pada awal abad ke-20 (baca: tahun 1908) Hindia Belanda membagi daerah di Indonesia menjadi dua bagian utama yakni daerah yang dikontrol langsung (Rechtsreeksbestuursgebied atau Governementslanden) dan daerah yang tidak langsung dikontrol (Zelfbestuurslandschappen atau Vorstelanden). Daerah yang dikontrol langsung dibagi lagi menjadi afdeelingen dan sub bagiannya onder afdeelingen. Daerah Sulawesi Tengah termasuk Banggai Kepulauan masuk dalam wilayah Gubernur Makassar yang terdiri atas Afdeling Oost Celebes dan Afdeling of Midden Celebes, meliputi onder afdeling-onder afdeling. Pada waktu ini, onder afdeling Kolonodale dan onder afdeling (oa) Banggai masuk dalam wilayah Afdeling Oost Celebes dengan ibukota di Bau-Bau di Pulau Buton.

Pada tahun 1919 wilayah Sulawesi Tengah dibagi dua afdeling yakni afdeling Donggala: oa Donggala, Tolitoli, dan Palu; afdeling Poso terdiri atas: oa. Poso, oa. Parigi, oa. Kolonodale, dan oa. Banggai di Banggai. Ketiga, 1926 lanschaap Banggai dibagi menjadi oa. Banggai Darat di Luwuk dan oa. Banggai Laut di Banggai yang masuk dalam Keresidenan Manado. Keresidenan Manado di Sulawesi Tengah terdiri atas oa. Donggala (Banawa, Tawaeli), Palu (Palu, Sigi Biromaru, Dolo, dan Kulawi), Poso (Tojo Una-Una, Poso, Lore), Parigi (Parigi, Moutong), Kolonodale (Mori, Bungku), Banggai (Banggai Darat di Luwuk, Banggai Laut di Banggai), Tolitoli, dan Buol. Inilah sumber inspirasi dari pembagian wilayah pemekaran Banggai Kepulauan di tahun 1999. Keempat, 1938 Sulawesi Tengah terdiri atas oa. Donggala (Banawa, Tawaeli), Palu (Palu, Sigi Biromaru, Dolo, Kulawi), Poso (Tojo, Poso, Lore, Una-Una), Parigi (Parigi, Moutong), Luwuk (Kerajaan Banggai Laut di Banggai dan Banggai Darat di Luwuk), dan Tolitoli (Kerajaan Tolitoli). Kelima, 1942 pada pendudukan Jepang antara tahun 1942-1945, distrik diganti menjadi GUN, kepala distrik menjadi GUNCO, Raja menjadi SUCO dan satu hal yang perlu mendapat catatan adalah ibukota Banggai dipindahkan ke Luwuk.

Undang-Undang No. 29 tahun 1959 dan SK Gubernur Kepala Daerah Sulawesi Utara Tengah tanggal 4 Pebruari 1961 no. 01/Pem/1961, wilayah Banggai dibagi dalam: Kewedanan Banggai Darat dan Banggai Kepulauan. Banggai Darat terdiri atas: Kecamatan Luwuk (distrik Luwuk, Batui, Kintom, Bonebabakal, dan Balantak), Kecamatan Teluk Tomini (Bunta, Pagimana). Wilayah Banggai Kepulauan dibagi dalam: Kecamatan Banggai (distrik Banggai, Labobo Bangkurung, dan Totikum), Kecamatan Tinangkung (Distrik Salakan, Buko- Tataba, Bulagi, dan Liang). Ibukota berada di Luwuk.[9] Kedelapan, Undang-Undang no.18 tahun 1965 dan Surat Keputusan Gubernur KDH. Tingkat I Sulawesi Tengah tanggal 15 Januari 1964 no. 25/1964 Kabupaten Banggai meliputi wilayah: Kecamatan Labobo Bangkurung ibukota di Mansalean, Kecamatan Banggai di Banggai, Totikum di Sambiut, Tinangkung di Salakan, Bulagi di Bulagi, Liang di Liang, Buko-Tataba di Buko, Batui di Batui, Bunta di Bunta, Kintom di Kintom, Pagimana di Pagimana, Luwuk di Luwuk, Lamala di Bonebabakal, dan Balantak di Balantak. Sistem ini masih mengikuti pembagian pada zaman kerajaan Banggai dulu yakni tujuh

9 Machmud, HK. Babad Banggai Sepintas Kilas (Jakarta/Banggai: tanpa penerbit: 1986).

wilayah Banggai Laut dan tujuh wilayah Banggai Darat. Masyarakat Banggai baik di darat maupun di laut mengenal dua Kota besar Banggai yakni Kota Banggai dan Kota Luwuk. Kedua kota inilah yang representatif menjadi Kota di wilayah dua Banggai. Ibukota Kabupaten Banggai di Luwuk. Sejak tahun 1964 Badan Penuntut Daerah Otonom masyarakat Banggai Kepulauan termasuk Dewan Hadat telah memperjuangkan Pemekaran Banggai untuk membentuk Kabupaten Banggai Kepulauan hingga tahun 1999, setelah pemekaran tercapai dengan munculnya UU no. 51 tahun 1999 (pasal 11) ibukota harus dipindahkan dari Kota Banggai ke Kota Salakan. Perpindahan ibukota secara sosio-kultural merubah secara revolusioner (bukan secara evolusi) terutama kejadian 28 Pebruari 2007 dengan empat orang korban masyarakat Kabupaten Banggai Kepulauan.

ISLAM AWAL DI INDONESIA

Sejarah masuk dan berkembangnya Islam ke Indonesia terus muncul perdebatan hingga saat ini karena adanya temuan-temuan baru. Fokus diskusi mengenai kedatangan Islam di Indonesia sejauh ini berkisar pada tiga tema utama, yakni tempat asal kedatangannya, para pembawanya, dan waktu kedatangannya. Agama Islam yang dipercaya sebagai awal mula Islam datang ke Nusantara ditemukan di daerah penghasil batu kapur yaitu Kota Barus (Sibolga-Sumatera Utara) sudah digunakan oleh Firaun di Mesir untuk proses pemakaman Mumi Firaun. Berdasarkan hal tersebut membuktikan jika jauh sebelum Islam datang, masyarakat Nusantara sudah berhubungan dengan dunia luar. Ada kemungkinan Islam sudah masuk di Nusantara terjadi pada masa Kenabian atau sejak masa hidupnya Nabi Muhammad.

Mengenai tempat asal kedatangan Islam yang menyentuh Indonesia, di kalangan para sejarawan terdapat beberapa pendapat. Ahmad Mansur Suryanegara mengikhtisarkannya menjadi tiga teori besar. Pertama, teori Gujarat, India. Islam dipercayai datang dari wilayah Gujarat – India melalui peran para pedagang India muslim pada sekitar abad ke-13 M. Kedua, teori Makkah. Islam dipercaya tiba di Indonesia langsung dari Timur Tengah melalui jasa para pedagang Arab muslim sekitar abad ke-7 M. Ketiga, teori Persia. Islam tiba di Indonesia melalui peran para pedagang asal Persia yang dalam perjalanannya singgah ke Gujarat sebelum ke nusantara sekitar abad ke-13 M. Mereka berargumen akan fakta bahwa banyaknya ungkapan dan kata-kata Persia dalam hikayat-hikayat Melayu, Aceh, dan bahkan juga Jawa.[10] Melalui Kesultanan Tidore yang juga menguasai Tanah Papua, sejak abad ke-17, jangkauan terjauh penyebaran Islam sudah mencapai Semenanjung Onin di Kabupaten Fakfak, Papua Barat.

Kalau Ahli Sejarah Barat beranggapan bahwa Islam masuk di Indonesia mulai abad 13 adalah tidak benar, Abdul Malik Karim Amrullah berpendapat bahwa pada

10 Saifullah (2010). Sejarah & Kebudayaan Islam di Asia Tenggara. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 15.

tahun 625 M sebuah naskah Tiongkok mengkabarkan bahwa menemukan kelompok bangsa Arab yang telah bermukim di Pantai Barat Sumatera (Barus).[11] Pada saat nanti wilayah Barus ini akan masuk ke wilayah kerajaan Sriwijaya. Pada tahun 30 Hijriyah atau 651 M semasa pemerintahan Khilafah Islam Utsman bin Affan (644-656 M), memerintahkan mengirimkan utusannya (Muawiyah bin Abu Sufyan) ke tanah Jawa yaitu ke Jepara (pada saat itu namanya Kalingga). Hasil kunjungan duta Islam ini adalah raja Jay Sima, putra Ratu Sima dari Kalingga, masuk Islam.[12] Namun menurut Hamka sendiri, itu terjadi tahun 42 Hijriah atau 672 Masehi.

Sementara itu pada tahun 718 M raja Srivijaya Sri Indravarman setelah pada masa Khalifah Umar bin Abdul Aziz (717-720 M) (Dinasti Umayyah) pernah berkirim surat dengan Umar bin Abdul Aziz sekaligus berikut menyebut gelarnya dengan 1000 ekor gajah, berdayang inang pengasuh di istana 1000 putri, dan anak-anak raja yang bernaung di bawah payung panji. Baginda berucap terima kasih akan kiriman hadiah daripada Khalifah Bani Umayyah tersebut. Dalam hal ini, Hamka mengutip pendapat SQ Fatimi yang membandingkan dengan The Forgotten Kingdom Schniger bahwa memang yang dimaksud adalah Sriwijaya tentang Muara Takus, yang dekat dengan daerah yang banyak gajahnya, yaitu Gunung Suliki. Apalagi dalam rangka bekas candi di sana, dibuat patung gajah yang agaknya bernilai di sana. Tahun surat itu disebutkan Fatemi bahwa ia bertarikh 718 Masehi atau 75 Hijriah. Dari situ, Hamka menepatkan bahwa Islam telah datang ke Indonesia sejak abad pertama Hijriah. Selain itu, fakta yang juga tak bisa diabaikan adalah bahwa adanya kitab Izh-harul Haqq fi Silsilah Raja Ferlak yang ditulis Abu Ishaq al-Makrani al-Fasi yang berasal dari daerah Makran, Balochistan menyebut bahwa Kerajaan Perlak didirikan pada 225 H/847 M diperintah berturut-turut oleh delapan Sultan.

Kesultanan Peureulak adalah kerajaan Islam di Indonesia yang berkuasa di sekitar wilayah Peureulak, Aceh Timur, Aceh sekarang antara tahun 840 sampai dengan tahun 1292. Perlak atau Peureulak terkenal sebagai suatu daerah penghasil kayu perlak, jenis kayu yang sangat bagus untuk pembuatan kapal, dan karenanya daerah ini dikenal dengan nama Negeri Perlak. Hasil alam dan posisinya yang strategis membuat Perlak berkembang sebagai pelabuhan niaga yang maju pada abad ke-8, disinggahi oleh kapal-kapal yang antara lain berasal dari Arab dan Persia. Hal ini membuat berkembangnya masyarakat Islam di daerah ini, terutama sebagai akibat perkawinan campur antara saudagar muslim dengan perempuan setempat. Berdasarkan perkembangan tersebut, sesuai angka tahun berarti setelah barus, Islam kedua di Indonesia ada di banggai yakni Imam Syaban yang berangka tahun 168 Hijriyah yang bertepatan dengan 792 Masehi.

11 Amrullah, Abdul Malik Karim (2017). Dari Perbendaharaan Lama: Menyingkap Sejarah Islam di Indonesia. Jakarta: Gema Insani Press., hlm. 3-4.

12 H Zainal Abidin Ahmad. Ilmu politik Islam V, Sejarah Islam dan Umatnya sampai sekarang; Bulan Bintang, 1979.

IMAM SYA'BAN DI BANGGAI: Temuan Baru Islam di Indonesia

Sejarah Agama Islam di Pulau Banggai atau Kerajaan Banggai memiliki keunikan sendiri dan juga mengalami kesamaan dengan masuknya Islam di wilayah lain Sulawesi Tengah yang ditandai dengan adanya kuburan tua yang keramat. Ada beberapa kuburan tua di wilayah Banggai antara lain di Salakan, Lolantang, di Toi-Toi yang pusaranya bertulisan huruf Arab Melayu "ALI AKU DA'I 169 hijriah, dan selain itu pusaran yang berterakan "Imam Sya'ban."[13] Demikian juga, di pedalaman antara Mbolombog dan Solongan ada juga sebuah kuburan yang panjangnya berukuran ± 7 meter panjangnya dan ± 5 Meter lebarnya, menurut keterangan kuburan ini adalah kuburan seorang wanita yang bernama MALIKIN NUH. Selain itu, ada Kuburan yang terdapat di Baakoyo (Kecamatan Bulagi) kuburan dari ulama MAULIA sedangkan rekan lainnya bernama masing-masing MALIA, MAMULIA, MATOWA, MAKOMA, mereka yang menyebarkan agama Islam di Bulagi. Pulau Banggai juga terdapat sebuah onggokan tanah di bagian arah pengunungan dari Lonas yang diinformasikan bahwa ada sebuah pekuburan seorang Mubaligh (penyebaran agama Islam) yang berasal dari negeri Arab yang bernama Hamza Abubakar. Beliau menurut masyarakat setempat dijelaskan adalah cucu dari Saidina Abubakar Siddiq R.A. Akhirnya di Wilayah Liang diceritakan bahwa dahulu perna bermukim seorang yang bergelar Nabi dan kini kuburan tersebut masih ada di wilayah Basosol. Kuburan Tomundo Makatolon di Bungin Desa Boloyi Kecamatan Bulagi terdapat sebuah kuburan tua, dahulu daerah ini dinamakan Masigi karena Tomundo Makatolon ini pernah membagun sebuah rumah ibadah (Masjid), nama asli Tomundo Makatolon adalah Addin yang berasal dari Jawa. Cerita yang sama juga tersebar di beberapa tempat yang menceritakan kuburan tua yang keramat seperti di Kampung Mansalean Pulau Labobo, di Bokan, di Mondono Kecamatan Kintom, di Kampung Pala Pagimana, dan di Toima Kecamatan Bunta.

Tulisan ini akan menguraikan Kuburan Imam Sya'ban di Daerah Toi-Toi Pulau Peling Kabupaten Banggai Kepulauan yang berangka tahun 164 hijriyah. Petunjuk angka tahun 164 hijriah pada batu nisan sebagai tanda hari wafatnya pemilik kubur sehingga dapat dipastikan bahwa Islam masuk ke daerah ini berkisar ± 12 abad. Islam masuk dan telah mengenal Agama Islam pada sekitar tahun 705 Masehi atau abad ke-VIII.

Secara arkeologis kuburan Imam Sya'ban berbentuk perahu dengan tulisan Arab Melayu di bagian depan Nisan maupun bagian belakang nisannya. Nisan bagian depan bertuliskan: "Nisan ini mengigatkan bagi siapa saja, Pesan kepada handai Tolan dan kepada sesama manusia, Manakala hendak bertahlil di kuburnya harus kerena Allah dan Rasulnya, dan Tahun 168 Hijriah Imam SYA'BAN meninggal dalam kubur." Sementara bagian belakang bertuliskan: "Waktu meninggalnya IMAM SYA'BAN hari rabu jam 4 sore 168 H, Berangkat meninggalkan dunia fana

13 Sjarfien Moh. Saleh, NA ISILAAMAN KO BANGGAI (Masuknya Agama Islam di Banggai) (Luwuk, 1990), hlm. 10-30.

menuju alam baka, dan Inna Lillahi Wainna Ilaihi Rojiun."[14]Adapun Gambar nisan tersebut dapat dilihat sebagai berikut ini.

Nisan Depan

Nisan Depan

Dua gambar tersebut menujukkan nisan di Kepala dan nisan di kaki. Nisan Kepala: "Nisan ini mengigatkan bagi siapa saja, Pesan kepada handai Tolan dan kepada sesama manusia, Manakala hendak bertahlil di kuburnya harus kerena Allah dan Rasulnya, dan Tahun 168 Hijriah Imam SYA'BAN meninggal dalam kubur." Nisan di Kaki: "Waktu meninggalnya IMAM SYA'BAN hari rabu jam 4 sore 168 H, Berangkat meninggalkan dunia fana menuju alam baka, dan *Inna Lillahi Wainna Ilaihi Rojiun.*" Kuburan Imam Sya'ban di Daerah Toi-Toi Pulau Peling Kabupaten Banggai Kepulauan yang berangka tahun 168 hijriyah. Petunjuk angka tahun 168 hijriah pada batu nisan sebagai tanda hari wafatnya pemilik kubur sehingga dapat dipastikan bahwa Islam masuk ke daerah ini berkisar ± abad ke-8. Islam masuk dan telah mengenal Agama Islam pada sekitar tahun 672 Masehi atau abad ke-VIII. Sementara itu, bentuk kuburan yang menyerupai perahu dapat dilihat sebagaimana gambar di bawah ini.

---

14 https://sites.google.com/site/sejarahkerajaanbanggai/

Pada situs yang memuat kuburan Imam Sya'ban. Oleh masyarakat setempat selalu dinyatakan bahwa:

> "Dengan ini dapat disimpulkan bahwa basis penyebaran Islam pertama di wilayah indonesia timur atau mungkin sampai pada Indonesia bagian Barat dimulai dari kerajaan banggai. Selain itu, jika kita melihat dari situs yang ada maka ini bisa disimpulkan sebagai salah satu situs Islam tertua di Indonesia. Sebab pada penulisannya menggunakan Arab Melayu dan sepertinya bisa dikatakan sebagai peninggalan tulisan arab melayu yang tertua di nusantara, sedangkan dari sekian banyak situs yang ada termasuk situs yang berada di daerah Sumatra lebih banyak menggunaka tulisan Arab dengan motif Persia. Jika kita mempelajari sejarah, Persia/iran sendiri baru masuk sebagai wilayah kekhalifaan muslim pada zaman khalifah Umar Bin Afan yaitu sekitar + 16 H, dan kerajaan kecil Islam di Persia baru mulai berkembang saat kekhalifaan di baghdad mulai melemah yaitu sekitar abad ke-3 H atau abad ke IX M, sedangkan untuk peradaban Islam Persia yang mempunyai pengaruh besar di dunia islam baru dimulai sekitar abad ke-XIII M yaitu sejak berdirinya kerajaan safawi. jika demikian maka, kerajaan Islam Persia/Iran masih sangat muda jika kita harus menyimpulkan sebagai penyebar Islam di nusantara. sedangkan kalau kita lihat tahun meninggalanya Fuadin yaitu 68 H/ 678 M, maka sangat dimungkinkan banggai telah menjadi kerajaan Islam sejaman dengan kekhalifaan umayyah dan persia pada saat itu belum memiliki kerajaan Islam karena masih di bawah kekuasaan kerajaan bani umayyah."

Memori kolektif masyarakat Banggai ini merupakan informasi penting untuk masuk dan berkembangnya Islam awal di Indonesia Timur terutama di Kepulauan Banggai Sulawesi Tengah. Hal ini didukung oleh tulisan yang belum diterbitkan oleh Sjarfien Moh. Saleh, dalam tulisannya yang berjudul "Na Isilaaman Ko Banggai" pada tahun 1990. Informasi ini merupakan sumber sejarah penting untuk masuk dan berkembangnya Aghama Islam di Provinsi Sulawesi Tengah maupun di Indonesia. Namun, informasi ini memiliki tantangan yang penting sebagai salah satu sumber oral history maupun sumber manuskrip karena dua alasan utama, yakni: Pertama: belum dijangkau oleh sumber tertua untuk banggai terutama catatan Negarakertagama. Catatan Negarakertagama disebutkan bahwa Benggawi (Banggai) pernah bergabung dengan Kerajaan Majapahit setidaknya seperti yang tertulis dalam Negarakertagama, kitab dengan tarikh tahun Saka 1287 atau 1365 M. Dalam karya gubahan Mpu Prapanca ini, tepatnya pada syair nomor 14 bait ke- 5, tergurat rangkaian kata beraksara Pallawa dimana dicantumkan nama Benggawi sebagai salah satu wilayah yang berhasil disatukan oleh Majapahit. Nukilan naskah kuno yang ditulis dalam bahasa Sanskerta itu berbunyi sebagai berikut: Ikang Saka Nusa-Nusa Mangkasara, Buntun, Benggawi, Kunir, Galiayo, Murang Ling, Salayah, Sumba, Solor, Munar, Muah, Tikang, I Wandleha, Athawa, Maloko, Wiwawunri Serani Timur Mukadi Ningagaku Nusantara.

Kedua, tulisan manuskrip di kuburan tersebut menggunakan aksara serang

atau Arab Melayu padahal aksara ini baru muncul di sekitar abad ke-12. aksara Arab serang masuk ketika orang Bugis- Makassar telah menjadi Islam. Perkataan Serang ada beberapa pendapat, di antaranya adalah Mattulada (1985:10) yang mengatakan bahwa orang Bugis-Makassar pada awalnya banyak berhubungan dengan orang-orang Seram yang lebih dahulu menerima agama Islam. Di Seram sendiri memang huruf Arab-Melayu (Jawi) itulah yang dipakai dalam menyebarkan agama Islam. Dua tantangan ini yang kami maksud sebagai bentuk ujian bagi sumber lokal kuburan Imam Sya'ban di Banggai sebagai salah satu jejak Islam kosmopolitan dalam jalur rempah di Indonesia.

KESIMPULAN

Kuburan Imam Sya'ban di Daerah Toi-Toi Pulau Peling Kabupaten Banggai Kepulauan yang berangka tahun 168 hijriyah. Hal ini menunjukkan bahwa pada tahun 168 hijriah sudah masuk Islam di Banggai karena pada batu nisan sebagai tanda hari wafatnya pemilik kubur sehingga dapat dipastikan bahwa Islam masuk ke daerah ini pada 168 hijriyah setara dengan 792 Masehi atau abad ke-VIII. Sementara itu, selama ini yang menjadi patokan masuknya Islam di Indonesia adalah temuan Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Haji) berpendapat bahwa pada 48 hijriyah atau setara dengan 672 Masehi sebuah naskah Tiongkok mengkabarkan bahwa menemukan kelompok bangsa Arab yang telah bermukim di pantai Barat Sumatera (Barus). Pada saat nanti wilayah Barus ini akan masuk ke wilayah kerajaan Sriwijaya.

Pada tahun 30 Hijriyah atau 65 M semasa pemerintahan Khilafah Islam Utsman bin Affan (644-656 M), memerintahkan mengirimkan utusannya (Muawiyah bin Abu Sufyan) ke tanah Jawa yaitu ke Jepara (pada saat itu namanya Kalingga). Hasil kunjungan duta Islam ini adalah raja Jay Sima, putra Ratu Sima dari Kalingga, masuk Islam. Namun menurut Hamka sendiri, itu terjadi tahun 48 Hijriah atau 672 Masehi. Berdasarkan bukti- bukti ini berarti bahwa Islam masuk ke Nusantara atau Indonesia pertama kali terjadi adalah di Barus tahun 48 Hijriyah atau 672 Masehi kemudian menyusul yang kedua Imam Saban di Banggai tahun 168 Hijriyah atau setara dengan 792 Masehi atau abad ke-VIII. Kalau jalur yang digunakan oleh Imam Syaban sebagai jalur rempah, berarti jalur hangat ini sudah berlangsung sekitar abad ke-8 sudah sampai ke Timur Nusantara atau Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad M. Sewang. 2005. Islamisasi Kerajaan Goa (cetakan ke 2), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Amrullah, Abdul Malik Karim. 2017. Dari Perbendaharaan Lama: Menyingkap Sejarah Islam di Indonesia, Jakarta: Gema Insani Press..

Asvi Varman Adam. 2007. Seabad Kontroversi Sejarah, Yogyakarta: Ombak.

Bambang Purwanto. 2006. Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?!, Yogyakarta: Ombak.

Benedict R.O'G. 1990. Anderson, KUASA-KATA Jelajah Budaya-Budaya Politik Indonesia, Yogyakarta: Mata Bangsa.

Dormier, J.J. . 1947. Banggaisch adatrecht. 's-Gravenhage: Nijhoff. [KITLV, Verhandelingen 6.

Edwar Said. 1993. Culture and Iperialism, London: Chatto and Windus.

Haliadi dan Syamsuri. 2016. Sejarah Islam di Lembah Palu, Yogyakarta: Q-Media.

H. Zainal Abidin Ahmad. 1979. Ilmu politik Islam V, Sejarah Islam dan Umatnya sampai sekarang; Bulan Bintang.

Hasdin Mondiga. 2007. Banggai Darussalam: Fajar Baru di Laut Banda, Jakarta: LP2M.

https://sites.google.com/site/sejarahkerajaanbanggai/

J. Noordyn. 1972. Islamisasi Makassar (Terj. Gunawan), Jakarta, Bharatara.

Kuntowijoyo. 1997. Identitas Politik Umat Islam, Bandung: Mizan.

Machmud, HK. 1986. Babad Banggai Sepintas Kilas, Jakarta/Banggai: tanpa penerbit.

Masri Singarimbun dkk. 1980. Sensus Penduduk 1961 Penduduk Desa Sulawesi dan Maluku, Yogyakarta: PPSK UGM dan BPS.

Saifullah. 2010. Sejarah & Kebudayaan Islam di Asia Tenggara, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sjarfien Moh. Saleh. 1990. NA ISILAAMAN KO BANGGAI (Masuknya Agama Islam di Banggai), Luwuk.

Volkstelling 1920 dan Volkstelling 1930.

Women on the Spice Route of Nusantara

Peranan Perempuan Terhadap Terciptanya Dialog Antara Hindu-Buddha dengan Islam di Kerajaan Demak pada Abad Ke-XV

Khosiatin Muyassyaroh[1], Dahimatul Afidah [2]
UIN KHAS Jember
[1]*Khosiatinm@gmail.com* ,[2] *dahimaafida@gmail.com*

Abstrak

Akulturasi dalam proses masuk dan berkembangnya agama Islam di Nusantara dapat terlihat dari berbagai temuan-temuan sejarah yang menunjukkan adanya interaksi dan dialog yang damai antara Kebudayaan Hindu-Buddha dengan Islam. Masa transisi pergeseran masa dari Hindu-Budha ke Islam dimulai sekitar abad ke-XIV-XV M, hal ini ditandai dengan runtuhnya kerajaan Majapahit serta terlepasnya kerajaan-kerajaan vassal sebagai bentuk kekecewaan atas merosotnya sistem ekonomi dan politik kerajaan baik internal maupun eksternal. Dengan berakhirnya kekuasaan dan pengaruh dari Majapahit menandai semakin lemahnya kekuasaan kerajaan Hindu-Budha di Nusantara.

Pada tahun 1478, berdirilah kerajaan Demak sebagai bukti pesatnya perkembangan Agama Islam dengan pendiri sekaligus rajanya yaitu Raden Patah. Proses penyebaran agama Islam khususnya di wilayah Demak, tidak terlepas dari peran para ulama dan pedagang. Para pedagang muslim masuk ke wilayah pesisir utara Pulau Jawa, kemudian menikah dengan perempuan pribumi. Sedangkan, para ulama menyebarkan Islam ke Nusantara melalui jalur dakwah yang sifatnya lembut seperti halnya dakwah Walisanga yang mengakulturasikan Budaya Islam dengan Kepercayaan setempat (Hindu-Buddha). Bahkan arsitektur bangunan masjid Demak yang beratap tumpang tindih juga merupakan salah satu bukti damainya Islam masuk dan menyebar sebagai agama penyempurna agama-agama sebelumya.

Penelitian mengenai proses Islamisasi di Pulau Jawa khususnya di Kerajaan Demak saat ini hanya memuat tentang peranan laki-laki, khususnya dalam kosmopolitanisme Islam nusantara baik melalui jejaring intelektual maupun jejak spiritual. Dapat diketahui bahwa Budaya Patriarki (laki-laki sebagai sumber kekuatan utama) telah mengakar begitu kuat sejak dahulu, apalagi ditambah dengan sistem pemerintahan kerajaan monarki. Dengan kuatnya budaya patriarki pada masa itu, bukan tidak mungkin menjadi salah satu alasan penyebab minimnya sumber atau literatur mengenai kontribusi perempuan dalam proses masuk dan berkembangnya

Muyassyaroh, K., Afidah, D. (2022). Peranan Perempuan Terhadap Terciptanya Dialog Antara Hindu-Budha dengan Islam di Kerajaan Demak pada Abad Ke-XV. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Islam di Nusantara. Padahal, perempuan juga turut memiliki andil dalam proses Islamisasi di Pulau Jawa dan berlangsungnya ramah tamah Islam dengan Hindu-Budha hingga menjadikan Kerajaan Demak sebagai pusat Penyebaran Agama Islam pada masa itu.

Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan karya tulis ini adalah metode penelitian sejarah, yang terdiri dari heuristik (pengumpulan sumber), verifikasi (kritik sumber), interpretasi dan historiografi. Rentang waktu penelitian yang diambil dalam penelitian ini menjadi kendala dalam pencarian primer, sehingga penelitian ini lebih memfokuskan pada penggunaan studi pustaka atau sumber-sumber sekunder.

Berdasarkan dari hasil penelitian dengan menggunakan studi pustaka dapat diambil simpulan bahwa perempuan memiliki peran yang cukup penting dalam proses Islamisasi di kerajaan Demak. Proses islamisasi kerajaan Demak didominasi oleh saluran perkawinan yang menempatkan sosok perempuan sebagai tonggak utama. Melalui perkawinan tersebut, lahirlah para pemimpin-pemimpin Islam. Seperti halnya, Raden Patah atau pangeran Jin-Bun, yang lahir dari seorang perempuan bernama Siu Ban Ci yang pada saat itu telah beragama Islam dengan ayahnya Brawijaya V. Sementara, Raden Patah menikah sebanyak 3 kali, dengan Solekha (putri Sunan Ampel), Putri Randu Singa, dan Putri Jipang. Dari ketiga pernikahannya tersebut, lahirlah pemimpin-pemimpin hebat diantaranya Raden Trenggono, Ratu Pembayun, Dewi Ratih dan Raden Kaduruwan yang berjasa terhadap penaklukan Sumenep.

Kata Kunci: Islamisasi, Perempuan, Kesultanan Demak.

PENDAHULUAN

Islamisasi adalah suatu proses perubahan dari suatu masyarakat dengan kepercayaan hindu-budha ataupun animisme dan dinamisme menjadi masyarakat Islam (konversi). Kedatangan Islam telah membawa angin segar bagi peradaban Islam di Nusantara, tidak adanya sistem kasta (kelas-kelas sosial), proses masuknya pun tidak melalui kekerasan atau jalur peperangan. Melainkan, melalui jalan damai, seperti halnya, perdagangan (jalur rempah-rempah), perkawinan, pendidikan, tasawuf, politik dan yang paling populer adalah melalui media seni (alat musik, tembang, syair dan lain-lain).

Perkembangan Islam di Nusantara menjadi sangat gemilang ketika mulai memasuki tahun-tahun terakhir keruntuhan kerajaan Majapahit, dengan segala polemik politik baik internal maupun eksternal hingga kerugian besar akibat perang paregreg (saudara) menjadi momentum yang tak dilewatkan oleh tokoh-tokoh Islam untuk mulai mengibarkan panji ke-Islaman di kepulauan Nusantara khususnya Jawa.

Sifat Jawa yang terbuka menjadi salah satu pemicu damainya perjumpaan Jawa dengan negeri-negeri seberang yang berlangsung pada awal masehi dan mencapai kejayaan pada abad ke-XIII sampai abad ke-XVI. Hingga, Pada 1478 keturunan raja Brawijaya V, Raden Patah dengan dukungan dari walisanga, mendirikan sebuah kerajaan yang bernama Kesultanan Demak. Kesultanan Demak menjadi sentral (pusat) perkembangan agama Islam terbesar di Pulau Jawa.

Transisi agama Hindu-Budha ke Islam terlihat jelas dari segi arsitektur masjid agung Demak yang pada masa pendiriannya dipercaya sebagai prototipe masjid-masjid yang berada di Pulau Jawa. Masjid ini memadukan unsur-unsur beserta filosofi Hindu-Budha dengan Islam. Menjadi bukti konkret bahwa Islam tidak merusak dan mematahkan kepercayaan lokal yang telah mengakar kuat. Diantara contohnya adalah atap tajug berlapis tiga yang menggambarkan ajaran hindhu dengan sistem tiga yaitu triloka, tribhuana dan triangga, sebagaimana yang dikatakan oleh Mangunwijaya atap bertingkat tiga memiliki makna atau sifat keramat pada sebuah bangunan sebab sangat erat korelasinya dengan konsep tribuwana dalam kepercayaan agama Hindhu.[1]

Di abad ke-XV, Islam mulai berkembang menjadi kepercayaan sekaligus ideologi dalam sistem pemerintahan. Merebaknya Islam di Demak hingga berada pada masa keemasan (golden of age) disebutkan salah satu faktornya yaitu adanya peranan seorang Sultan (pemimpin kerajaan atau pemerintahan) yang bertugas untuk mengatur (manage), menyusun kebijaksanaan serta membuat putusan sesuai dengan situasi dan kondisi.[2] Disamping itu, peran walisanga khususnya Sunan Kalijaga yang berjasa dalam membetulkan arah kiblat pada Masjid Agung Demak juga memiliki pengaruh yang tak diragukan lagi dalam proses islamisasi di Jawa khususnya Demak.

Namun, dalam literatur sejarah Indonesia dan sama halnya yang dipaparkan di atas, menandai bahwasanya titik tekan tentang siapa yang berperan dalam masa transisi ataupun mengintegralnya Hindhu-Buddha dengan masa Islam cenderung masih didominasi laki-laki. Padahal, menurut (Kuntowijoyo, 1994:99), jika dikaitkan dengan status sosial yang dimiliki, wanita juga memiliki peran penting dalam proses Islamisasi. Menghilangnya perempuan dari sejarah, tak lain dikarenakan, rekonstruksi sejarah kita yang bercorak endosentris, sebab sejarah berpusat pada kegiatan kaum laki-laki. Dari 1.700 buku mengenai tentang sejarah yang diterbitkan di Indonesia, hanya 2 persen yang membahas tentang peran perempuan. Dan meskipun, dikatakan dalam berbagai kajian bahwa perempuan berperan penting, akan tetapi pembahasannya tidak tampak (Hartinignsih, 2007).

Minimnya sumber literatur yang menjelaskan peran perempuan, membuat

---

1 Nugraha Pratama, "Pengaruh Hindu Pada Atap Masjid Agung Demak", (makalah disajikan pada Prosiding seminar Heritage, IPLBI, 2017), 3-4.

2 Sufi Rusdi. Pahlawan Nasional Sultan Iskandar Muda, Jakarta (Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional), 1995, hlm. 3

kontribusinya dalam Peradaban Islam seolah hilang sehingga secara tidak langsung membenarkan bahwa akar praktik Patriarki sudah ada sejak masa Pra-Islam hingga masuk dan berkembangnya agama Islam di Nusantara. Dengan gencarnya penaklukkan serta ekspansi dari satu wilayah ke wilayah yang lain untuk memperluas kekuasaan dan pengaruh bahkan saat suatu kerajaan atau kesultanan khususnya Demak berhasil mencapai puncak kejayaan, Peranan seorang Sultan atau Raja-lah yang menjadi sorotan. Lantas, bagaimanakah dengan perempuan ? Bukankah tanpa rahim dan didikan dari seorang perempuan suatu generasi tidak akan lahir dan gemilang?

Berdasarkan permasalan di atas, penulis bermaksud untuk melakukan penelitian dengan judul "**Peranan Perempuan Terhadap Terciptanya Dialog Antara Hindu-Buddha dengan Islam di Kerajaan Demak pada Abad Ke-XV".** Dengan maksud agar tulisan ini bermanfaat dan menjadi salah satu sumber khazanah keilmuan serta menjelaskan bahwa baik laki-laki atau perempuan memiliki kontribusi dan peran dalam proses Islamisasi hingga terciptanya akulturasi serta perpaduan budaya yang ramah melalui kodrat, cara dan pengalamannya masing-masing.

TINJAUAN PUSTAKA

Penulis akan mengaitkan penelitian ini dengan penelitian terdahulu yang pernah dilakukan, sehingga pembaca dapat mengetahui relevansi dan keterkaitan dengan penelitian sebelumnya dengan penelitian ini, di antaranya:

1. Peran Wanita dalam Islamisasi Jawa Pada Abad XV
   Jurnal ini membahas tentang peran Perempuan dalam proses Islamisasi serta mencoba mengulas isu-isu status perempuan di awal Islamisasi yang terjadi di Pulau Jawa. Selain itu, di dalam Jurnal ini turut pula menerangkan tentang Kontribusi perempuan sebagai Jembatan yang menghubungkan antara Budaya Hindu-Buddha dan Islam.
2. R. Nurcahyo Yogyanto (2017). "Peran Raden Patah dalam Mengembangkan Agama Islam di Demak Tahun 1478-1518". Artikel Jurusan Pendidikan Sejarah. Artikel ini membahas tentang Sejarah berdirinya kesultanan Demak, asal usul Raden Patah hingga diangkat sebagai Sultan atau Raja, perkembangan Islam serta bukti-bukti kejayaan Islam di Demak.
3. Dr. H.J De Graaf dan Dr. TH. G. TH Pigeaud, "Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa, Peralihan dari Majapahit ke Mataram". Buku tersebut mengulas tentang Permulaan penyebaran Islam di Jawa khususnya pada abad ke 15-16 M. Sedangkan di Bab 2 dan 3 secara mendetail juga membahas perihal Lahir dan Jayanya kerajaan Demak sampai mundur dan runtuhnya Kesultanan

Demak pada pertengahan abad ke-16 M.

METODE PENELITIAN

Metode Penelitian adalah sekumpulan sistematis dari prinsip-prinsip atau aturan-aturan yang digunakan untuk mengumpulkan bahan-bahan sumber Sejarah secara lebih efektif serta memiliki fungsi untuk mengkaji, menguji atau menilai sumber-sumber secara lebih kritis hingga tahap penyempurnaan dalam bentuk tulisan (Garraghan, 1957: 33).

Penelitian dalam karya tulis ini, menggunakan metode penelitian kualitatif (kesejarahan) yang bersifat studi pustaka dengan menggunakan referensi atau sumber-sumber tertulis dari buku-buku, skripsi, jurnal hingga artikel yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Studi Pustaka ini dimaksudkan untuk lebih memfokuskan pada pengkajian atas sumber-sumber sekunder yang memiliki keterkaitan dengan rencana atau pokok permasalahan yang akan dikaji dalam suatu penelitian. Sumber Sekunder adalah sumber yang telah diolah terlebih dahulu

Dalam hal memilih dan menggunakan sumber sekunder, seorang peneliti sebaiknya hanya memaksudkannya ke dalam hal-hal sebagai berikut :

1. Mencari latar belakang yang cocok dengan objek dan subjek penelitian
2. Memperoleh petunjuk mengenai sumber bibliografis yang lain
3. Memperoleh petikan atau kutipan (Footnote atau Daftar Pustaka)
4. Memperoleh Hipotesis atau intrepretasi berkenaan dengan masalah yang akan diteliti (Gottschalk, 1969:78)

Sementara, langkah-langkah metode penelitian ini yaitu, sebagai berikut :

1. Heuristik, berasal dari kata Yunani Hueriskein yang artinya memperoleh, yakni suatu teknik untuk memperoleh jejak-jejak masalalu (Reiner, 1997:113).
2. Verifikasi atau Kritik Sumber, yaitu tahap pelaksanaan atau kegiatan meneliti sumber dan informasi secara kritis.[3] Kritik sumber sendiri terbagi ke dalam dua bagian, yaitu :
   a. Kritik Ekstern, kritik yang dilakukan untuk menguji autentikasi sumber.
   b. Kritik Intern, merupakan kritik sumber yang berkaitan dengan kredibilitas sumber, agar dapat dipercaya sebagai fakta sejarah atau tidak (Gottslack, 1986: 95). [4]
3. Interpretasi atau Penafsiran, yaitu suatu upaya peneliti untuk mengkaji atau

---

3 Nina Herlina, Metode Sejarah (Bandung: Satya Historica, 2008), 30

4 Finsa Zainal, Kayan Swastika, sugiyanto, "The Dynamics Of Indonesia Lumajang football Club In 1947-2018", Jurnal Historica 4, no. 1 (Februari, 2020): 79

menganalisis tentang sumber-sumber yang didapatkan

4. Historiografi, merupakan tahap terakhir dalam riset Sejarah (tahap final) yang disajikan dalam bentuk tulisan untuk kemudian akan dikomunikasikan kepada pembaca. [5]

PEMBAHASAN

1. Proses Islamisasi Melalui berbagai Saluran

Agama Islam mulai masuk ke Nusantara terlebih dahulu di kawasan pesisir. Hal ini dikarenakan pesisir paling dekat dengan Pelabuhan dan laut, sehingga memungkinkan para imigran dari luar kepulauan Nusantara seperti Arab, Cina, India dan sebagainya yang telah menganut agama Islam, berlabuh dan pada beberapa kesempatan, bermukim sembari melancarkan misi sucinya yaitu berdakwah atau menyebarkan agama Islam. Hingga akhirnya Islam mulai tumbuh menjadi komunitas-komunitas muslim dan berkembang menjadi sistem Kepercayaan menggantikan eksistensi Kerajaan yang bercorak Hindu-Buddha beserta kepercayaannya.

Adapun proses Islamisasi atau masuknya agama Islam ke Nusantara, tidak semerta-merta terjadi dengan begitu saja, melainkan melalui beberapa tahap atau proses, di antaranya:

a. Saluran Perdagangan

Menurut Tome Pires, sekitar abad ke-VII sampai XVI M lalu lintas perdagangan yang melalui Indonesia sangat ramai, di antaranya adalah pedagang dari Arab, Persia, dan India.[6] Sehingga, kesempatan tersebut dimanfaatkan oleh para pedagang dari luar kepulauan Nusantara untuk berdagang sekaligus menyebarkan agama Islam, bak kata pepatah “sekali mendayung satu dua pulau terlampaui” atau “sambil menyelam minum air”.

b. Saluran Perkawinan

Tahap ini merupakan kelanjutan dari tahap perdagangan. Dimana, para pedagang yang berlabuh di Kepulauan Nusanatara mulai singgah dan menetap khususnya di Pesisir dan menikah dengan penduduk pribumi hingga membentuk suatu perkampungan-perkampungan Islam. Selain itu, Schrieke mengemukakan bahwa terjadinya pernikahan antara pedagang atau saudagar muslim yang kaya raya dengan anggota kerajaan di Nusantara menjadi faktor cepat merebaknya

---

5 Wasino, Endang Sri Hartatik, Metode Penelitian Sejarah Dari Riset Hingga Penulisan (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018), 129.

6 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Sejarah Indonesia X (Jakarta: Politeknik Negeri Media Malang, 2013), 6

agama Islam di kepulauan Nusantara, bahkan menjadi penyebab konversi massal dari penduduk di daerah-daerah tertentu. [7]

c. Pendidikan

Para Ulama, Kiai dan guru agama sangat berperan penting dalam proses Islamisasi di Nusantara melalui saluran Pendidikan. Mereka mendirikan Pondok Pesantren sebagai sentral atau pusat pendidikan Islam. Sama halnya yang dilakukan oleh Raden Patah, murid Sunan Ampel yang menebang hutan di daerah Glagahwangi, Bintara menjadi Pondok Pesantren guna menghimpung kekuatan Islam.

Pondok Pesantren yang berdiri seiring dengan pertumbuhan Islam di Jawa antara lain : [8]

- Pondok Pesantren Sunan Ampel di Surabaya
- Pondok Pesantren Sunan Giri di Giri

d. Kesenian

Kesenian menjadi saluran Islamisasi selanjutnya yang paling dikenal khususnya kalangan masyarakat Jawa. Sunan Kalijaga adalah salah satu yang menjadikan media seni sebagai salah satu jalan dakwah secara implisit dan eksplisit. Misalnya saja, pertunjukan wayang, ia (sunan Kalijaga atau Raden Said) tidak pernah meminta upah dalam tiap pagelaran wayang, melainkan ia meminta agar penontoh secara bersama-sama mengucapkan kalimat syahadat. Selain itu, dalam setiap cerita pewayangan ia memadukan cerita Mahabrata-Ramayana dengan unsur-unsur Islam, namun lebih kepada ajaran atau nilai-nilai Islamnya. [9]

Kesenian-kesenian lainnya yang juga dijadikan sebagai sarana dakwah ialah Tembang, Hikayat, Babad, Seni Bangunan dan Seni Ukir.[10]

e. Saluran Politik

Kekuasaan Raja sebagai pengendali utama segala kebijakan suatu wilayah sangat menentukan besar kecilnya pengaruh Islam di wilayah tersebut. Ketika seorang raja memutuskan untuk memeluk Islam, otomatis pengaruh kepercayaan sebelumnya seperti Hindu-Budha juga turut luruh digantikan dengan kepercayaan baru yaitu Islam. Seperti halnya Demak dengan Bintara sebagai ibukotanya.

7 Faizal Amin, Rifqi Abror Ananda "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara", Jurnal Studi Keislaman 18, no. 2 (2018), hlm. 94.

8 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Sejarah Indonesia X (Jakarta: Politeknik Negeri Media Malang, 2013), 6

9 Latifa Anum Dalimunte, "Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia", Jurnal Studi Agama dan Masyarakat 12, no. 1 (Juni, 2016), 122.

10 Badri Yatim, Sejarah Peradaban Islam, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1996), 201-203

Ketika Majapahit banyak mengalami kemerosotan, Raden Patah karena teridik dari orang tua yang beragama Islam, maka ia selaku keturunan dari raja Brawijaya V mendirikan suatu Kerajaan yang menjadi titik atau pusat perkembangan Islam di Pulau Jawa. Oleh karena besar dan kuatnya pengaruh Demak pada saat itu, maka kehancuran Majapahit menjadi angin segar bagi berkembangnya proses Islamisasi di Pulau Jawa.

f. Saluran Tasawuf

Tasawuf adalah ajaran untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah, ditandai dengan kebersihan batin dan benar-benar mengenyampingkan hal-hal duniawi tanpa meninggalkan urusan duniawi. Maksutnya adalah, seluruh hidupnya ia dedikasikan untuk menggapai ridho Allah swt. Dengan menyeimbangkan Hablun Minnallah, Hablun Minannas dan hablun Minal'alam.

Saluran tasawuf berperan dalam membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia, hal ini disebakan sifat tasawuf yang mudah dan memberikan pengkajian sesuai dengan alam pikiran masyarakatnya. Dalam Sejarah Banten, Babad Tanah Jawi, Hikayat Raja-raja Jawi, diceritakan bahwa ajaran Tasawuf mulai masuk ke Nusantara pada abad ke- 13 M dan berkembang pesat di abad ke-17 M, dengan mahzab yang paling berpengaruh yaitu Mahzab Syafi'i. [11]

2. Islamisasi melalui Saluran Perkawinan

Proses Islamisasi melalui jalur perkawinan menjadi salah satu cara yang efektif dalam menyebarkan agama Islam, sebagaimana menurut M.C. Ricklefs (2005: 27), menyebutkan bahwa terdapat 2 proses Islamisasi yaitu :

a. Penduduk pribumi mengalami kontak dengan budaya Islam dan kemudian menganutnya.
b. Orang-orang asing yang telah memeluk Islam menikahi perempuan Nusantara yang lambat laun membaur dengan budaya setempat.

Pernikahan juga dijadikan sebagai salah satu cara untuk menjalin kerja sama dengan kerajaan yang lebih kuat, sehingga akan lebih mudah untuk melakukan ekspansi atau menyebarkan pengaruh Islam di tengah kuartal akhir sebelum masa transisi dari Hindu-Budha ke Islam.

Sebagi salah satu contoh peran besar perempuan dalam menciptakan akulturasi yang ramah ialah pernikahan seorang putri dari Kerajaan Champa yang telak memeluk Islam dengan seorang raja dari Majapahit, Brawijaya V yang pada saat itu masih menganut agama Hindu. Kemudian, Raja Brawijaya V atau Bhre Kertabumi menikah lagi dengan seorang Putri Cina yang bernama Si Ban Ci. Dari

---

11 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Sejarah Indonesia X (Jakarta: Politeknik Negeri Media Malang, 2013), 8

pernikahannya dengan Putri Cina atau Siu Ban Ci inilah, lahir Raden Patah atau Pangeran Jin Bun, yang kelak menjadi penguasa Demak dan meruntuhkan kuatnya pengaruh Hindu-Budha di Jawa.

Putri Cina atau Siu Ban ci lebih berperan dari segi aspek genalogis atau melahirkan pemimpin atau tokoh penyebar Islam. Hal ini dikarenakan, disaat masih dalam masa mengandung Raden Patah, beliau diserahkan kepada Arya Damar yang saat itu menjadi pemimpin Palembang. Oleh sebab itu, Raden Patah lahir, tumbuh dan dibesarkan di Palembang. Di kisahkan bahwa Arya Damar, seorang pemimpin palembang tersebut, sudah masuk dan memeluk agama Islam sehingga Raden Patah terdidik secara Islam.

Dikisahkan dalam Babad Tanah Jawi, bahwa pada saat Putri Cina Atau Siu Ban Ci tengah mengandung Sultan Fattah di usia kehamilan yang masih 7 bulan, baik Putri Cina sendiri maupun Putri Champa (Ratu Dwarawati) berulangkali bermimpi sang Putri Cina atau Siu Ban Ci memangku rembulan. Karena merasa takut dan khawatir, Putri Champa lalu memohon kepada Raja untuk mengasingkan Putri Cina. Akhirnya, sang Puteri diserahkan kepada Arya Damar, Pemimpin Palembang yang telah memeluk agama Islam. [12]

Meskipun hanya berperan dalam aspek Genealogis,[13] dalam perkembangannya Raden Patah mudah diterima, kemudian mendapatkan kawasan di Bintara,[14] serta diangkat menjadi penguasa Bintara salah satunya adalah karena ia merupakan keturunan Raja Brawijaya V. [15]

3. Perempuan dan Lentera Islam di Demak

Selepas kemunduran Kerajaan Majapahit yang pada masa itu menjadi kerajaan dengan pengaruh Hindu-Budha terkuat di Pulau Jawa. Raden Patah dengan dorongan para wali mendirikan sebuah kerajaan yang bernama Kesultanan Demak dengan ciri khasnya yaitu Masjid Agung Demak. Di masa kepemimpinan Raden Patah atau pangeran Jin Bun dengan gelar Sultan Fattah al Akbar ini, Demak berkembang pesat bahkan menjadi sentral kajian Islam di Pulau Jawa. Selain itu, letak Demak yang strategis juga menjadi salah satu sebab musabab aktivitas perdagangan cepat berkembang.

Akulturasi di Kerajaan Demak tidak hanya terlihat dari pola atau arsitektur Bangunan Masjid Agung Demak yang didesain langsung oleh Sunan Kalijaga,

---

12 Tsabit Azinar Ahmad, "Peran Wanita Dalam Islamisasi Jawa Abad XV", Paramita 21, no. 1 (Januari, 2011): 9.

13 Genealogi atau kajian nasab adalah suatu kajian mengenai keluarga (keturunan) atau asal usul keluarga (sejarahya)

14 Bintara adalah daerah yang menjadi ibukota Demak

15 Tsabit Azinar Ahmad, "Peran Wanita Dalam Islamisasi Jawa Abad XV", Paramita 21, no. 1 (Januari, 2011): 11-12

melainkan lebih dari itu, tata pemerintahan dan produk hukum yang dijadikan acuan masih menunjukkan pola hukum Majapahit. Selain itu, kitab solokantar dan kutaramanawa dharmasatra Era Majapahit secara substansial dinilai lebih dekat dengan Kitab hukum yang digunakan di Demak yaitu Angger Surya Ngalam. Hal ini membuktikan bahwa proses Islamisasi sosio-kultural-religius dilakukan juga pada usaha Bina Negara Raden Patah. [16]

Menurut naskah Babad dan Serat Panatiradya, Raden Patah menikah sebanyak 3 kali Pernikahan yang pertama dengan putri bungsu Sunan Ampel yang bernama Bong Swi Hoo atau Sayidah Murtasimah (Abu al Afdhal, 1420 H: 28). Dari permaisuri utama ini, dikarunai dua orang putra yang kelak menjadi pemimpin besar Kesultanan Demak yaitu Raden Surya atau Adipati Unus (Pangeran Sabrang Lor), Sultan Trenggono. Sementara dari Istri kedua, Putri Randu Sanga, ia dikauniai satu orang putra yang disebut-sebut berjasa dalam penaklukkan Sumenep-Madura yaitu Raden Kanduruwan. Kemudian, pada pernikannya yang ketiga kali, Raden Patah dianugerahi dua orang anak yaitu Raden Kikin, dan Ratu Mas Nyawa. Raden Surya sendiri, menetap di seberang Timur Sungai, dan menikah dengan Retna Lembah Putri Raden Gugur. [17]

Tanpa peran seorang Perempuan perpaduan atau percampuran dua Budaya yang berbeda tak akan berlangsung secara damai meski Islam atau agama yang lain selalu mengajarkan cinta dan kasih sayang antarsesama umat manusia. Apabila, di masa itu para perempuan tidak bersedia untuk menikah dan dinikahkan, tidak akan terbentuk dan tercipta komunitas-komunitas muslim bahkan pemimpin besar Kesultanan Demak tidak akan lahir. Dan Proses Islamisasi, tak akan lengkap rasanya jika tidak melibatkan perempuan-perempuan hebat di dalamnya sebagai Al Ummu Madrasatun Ula "Ibu adalah guru pertama bagi anak-anaknya".

Dari aspek genelogi dari masa Paden Patah lahir hingga keturunannya, pemimpin-pemimpin hebat selalu lahir dari rahim seorang perempuan yang hebat pula. Misalnya, Raden Surya atau Adipati Unus, ia menjadi panglima perang dalam pertempuran melawan Portugis. Lalu, Sultan Trenggono yang di masa kepemimpinanya, Demak berhasil mencapai puncak keemasan, menaklukkan kembali Padjajaran dan memukul mundur pasukan Portugis dengan bantuan Pasukan Cirebon,[18] serta di bawah Panglima Perang Fatahillah.

Selain itu, sosok perempuan yang layak menjadi inspirator bahkan terkenal dikalangan Portugis sebagai wanita pemberani yang juga merupakan putri dari Sultan Trenggono dari pernikahannya yang pertama dengan Putri Nyai ageng Malaka yaitu bernama Ratu Kalinyamat.

---

16 Agus Sunyoto, Atlas Walisanga.....P. 447

17 Muljana, Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara, 113

18 Abdullah, Kerajaan Islam Demak: Api Revolusi di Tanah Jawa 1518-1549 M, 96

Ratu Kalinyamat (1521-1546) adalah putri dari Sultan Trenggana dan merupakan cucu dari Raden Patah. Retna Kencana atau yang lebih dikenal dengan sebutan Ratu Kalinyamat sangat berjasa dalam penyelasaian pertikaian (konflik) di kalangan keluarga Kesultanan Demak. Selain itu, ia juga turut tampil memainkan peran dalam menghadapi Arya Panangsang. Karena naluri kewanitaannya yang sakit hati akibat kematian suaminya yang disebabkan oleh Arya Panangsang. Maka, Ratu Kalinyamat memerintahkan Sultan Hadiwijaya untuk membunuh Arya Panangsang sebagai pembalasan dendam. Bukan sembarangan, Ratu Kalinyamat benar-benar menggunakan wewenangnya sebagai keturunan atau putri kandung dari Sultan Trenggana. [19]

Ia digambarkan sebagai sosok yang berwibawa, cerdas, bijaksana dan pemberani, membuat Ratu Kalinyamat diangkat atau dinobatkan menjadi penguasa Jepara.

Wanita selalu ada dalam sejarah, dan perannya dalam proses menyentuhnya agama Islam dengan Hindu-Budha sangat terasa adanya. Kuntowijoyo menegaskan dalam bukunya yang berjudul Metodologi Penelitian Sejarah Bagian II bahwa selama ini rekonstruksi sejarah kita bercorak Endocentric,[20] bukan tanpa alasan, sejak dahulu urusan politik dan militer adalah dua hal yang berkaitan dengan keperkasaan serta kekuasaan yang selalu menjadi milik laki-laki.[21] Oleh karenanya, ia juga menjelaskan menekankan, Perempuan tidak menuntut rekonstruksi yang gynocentric [22] atau tidak berkeadilan, melainkan sejarah yang laki-laki maupun perempuan bersama mengambil bagian di dalamnya yang disebut dengan sejarah yang Androgynous. [23]

KESIMPULAN

Perempuan dalam panggung sejarah selalu mengambil peran yang tak dapat dinarasikan. Hanya saja, literatur atas pengaruh Patriarki yang begitu mendarah daging, membuat eksistensi kontribusi perempuan-perempuan seolah menghilang dari Sejarah. Dari Kodratnya sebagai seorang Ibu, ia melahirkan dan mendidik pemimpin-pemimpin atau ulama-ulama yang luar biasa. Dari perannya sebagai seorang istri, ia menjadi tempat yang nyaman untuk sekedar menghilangkan penat. Perempuan adalah tiang penyangga peradaban, sebab dari dirinyalah awal mula

---

19 Cusnul Hayati, Dewi Yulianti, dan Sugiyarto, Peranan Ratu Kalinyamat di Jepara Abad XVI (Jakarta: Depatement Pendidikan Nasional, 2000).

20 Sejarah dengan laki-laki yang menjadi pusat atau sentral

21 Kuntowijoyo, Metodologi Sejarah Edisi Kedua (Yoogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 128

22 Sejarah dengan wanita sebagai pusat

23 Kuntowijoyo, Metodologi Sejarah Edisi Kedua (Yoogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 128

perubahan terjadi. Ibarat kata pepatah "Jika kamu mendidik seorang laki-laki, maka kamu juga mendidik seorang pemimpin. Namun, jika kamu mendidik seorang perempuan, kamu juga mendidik satu generasi". Meskipun, pada masa transisi Hindu-Buddha ke Islam, peran dan kontribusi perempuan lebih terlihat pada fungsinya yang berkaitan dengan kodrat dan fitrah. Akan tetapi, perempuan selalu memiliki tempat yang istimewa dalam Sejarah.

DAFTAR PUSTAKA

Amin, Faizal, Rifqi Abror Ananda "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara", *Jurnal Studi Keislaman 18*, no. 2 (2018), 94.

Ahmad, Tsabit Azinar, "Peran Wanita Dalam Islamisasi Jawa Abad XV", *Paramita 21*, no. 1 (Januari, 2011): 9.

Dalimunte, Latifa Anum, "Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat 12*, no. 1 (Juni, 2016), 122.

Herlina, Nina. *Metode Sejarah*. Bandung: Satya Historica, 2008.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *Sejarah Indonesia X* . Jakarta: Politeknik Negeri Media Malang. 2013.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah Edisi Kedua*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.

Pratama, Nugraha, *"Pengaruh Hindu Pada Atap Masjid Agung Demak".* Makalah disajikan pada Prosiding seminar Heritage, IPLBI, 2017.

Rusdi, Sufi. *Pahlawan Nasional Sultan Iskandar Muda*. Jakarta (Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional), 1995.

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisanga*. Tangerang Selatan: Pustaka IlMan dan Lesbumi PBNU, 2016.

Sugiyarto, dkk. *Peranan Ratu Kalinyamat di Jepara Abad XVI.* Jakarta: Depatement Pendidikan Nasional, 2000.

Sri Hartatik, Endang, Wasino. *Metode Penelitian Sejarah Dari Riset Hingga Penulisan.* Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2018.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1996.

Spiritual and Intellectual Network on the Spice Route

Rempah dan Kosmopolitanisme Islam: Koneksi Spiritual-Intelektual Palembang, Banten dan Demak Dibalik Perdagangan Global Abad XV – XVI

Ahmad Suaedy dan Johan Wahyudi

Abstrak

Nusantara dikenal sebagai pemasok rempah-rempah utama dunia sejak masa klasik. Aneka rempah seperti lada, pala dan cengkeh menjadi primadona di pasar internasional. Studi mengenai rempah Nusantara, sebagaimana yang dilakukan oleh Wellan, OW Wolters, J.C. Van Leur, Chalwani Michrob hingga Fahmi Irfani menunjukkan adanya peta perdagangan lada yang penting di Sumatra dan Jawa. Perlu diketahui, sejatinya jaringan perdagangan rempah juga berkaitan dengan kontak spiritual antara Islam dengan ajaran Hindu-Buddha atau kepercayaan lokal. Ini bisa dilihat jejaknya di Palembang, Banten dan Demak. Dengan menggunakan metode sejarah berbekal dengan pendekatan sosial-ekonomi, maka sejumlah eksplanasi historis dapat ditemukan. Penulis menggunakan model penjelasan dengan melihat fungsi dari pelabuhan di pesisir, kaitannya dengan jalur perdagangan di kawasan pedalaman. Aktivitas perkapalan yang rutin terhubung ini, sejatinya bukan hanya melanggengkan perdagangan lintas-akuatik. Lebih jauh, ini juga merupakan media bagi tumbuhnya relasi sosial antara pendatang dan warga pribumi. Dari sini, muncul aneka produk budaya yang sifatnya inklusif, salah satunya adalah internalisasi Islam dalam tradisi dan budaya masyarakat pedalaman. Tujuan dari penulisan artikel ini adalah menghadirkan suatu telaah baru bagi wacana kesejarahan Islam Nusantara. Sebagaimana diketahui, laut, danau, sungai serta aneka ceruk berair, baik yang dinamis ataupun yang statis, bukan menjadi penghalang bagi interaksi manusia di Nusantara. Di samping aspek perniagaan, yang banyak diulas oleh sejumlah peneliti sebelumnya, terdapat informasi lain yang belum dikupas, yakni adanya jaringan spiritual-intelektual yang terhubung antara suatu daerah dengan daerah lainnya. Penulis menemukan sejumlah fakta menarik seperti munculnya wacana kosmopolitanisme Islam yang merupakan hasil dialog masyarakat pendatang dan pesisir. Misalnya saja, dalam kasus pendirian Kesultanan Palembang, Ki Gede ing Suro yang merupakan tokoh politik dari Demak membangun masjid dekat Kraton Kutogawang sebagai lokus pendidikan Islam penduduk sekitar. Terdapat temuan berupa persebaran Ilmu Kebal (mirip dengan ilmu Pancasona) yang diwariskan oleh Arya Penangsang dari Jipang Panolan, Jawa Tengah, kepada keturunannya

Suaedy, A., Wahyudi, J. (2022). Rempah dan Kosmopolitanisme Islam: Koneksi Spiritual-Intelektual Palembang, Banten dan Demak dibalik Perdagangan Global Abad XV – XVI. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

yang diyakini masih eksis di Gunung Batu, Komering. Relasi lintas pulau ini adalah temuan penting yang meneguhkan bahwa di Abad XV-XVI, telah ditemukan kontak intelektual-spiritual lintas pulau di Nusantara. Artikel ini merupakan hasil penelitian mengenai bandar dan jaringan intelektual di Palembang, Banten dan Palembang yang didanai oleh Kementerian Agama Republik Indonesia.

Kata Kunci: rempah, bandar, jaringan spiritual-intelektual, kosmopolitanisme Islam

Pendahuluan

Bandar dan sungai menempati ruang penting dalam ekosistem manusia. Kedua tempat ini dijadikan pemukiman juga pasar. Dua lokus penting dalam melihat dinamika dan skup peradaban mereka. Beberapa kasus di Asia Tenggara menunjukkan bahwa kerajaan, sebagai unit pemerintahan, menyandarkan eksistensinya pada aktivitas perdagangan yang terhubung di sungai dan bandar. Dalam tatanan kerajaan, sungai dijadikan jalur yang mengantarkan komoditas dagang dari pedalaman ke pesisir, tepatnya ke pasar, yang biasanya tidak jauh dari bandar.

Wolters, Guillot dan Ricklefs meyakini bahwa kerajaan di Nusantara menggantungkan kekayaannya pada perdagangan di pantai. Ketiganya melakukan penelitian di tempat yang berbeda, yakni di Palembang, Banten dan Demak. Berbeda dengan dua penulis sebelumnya, Ricklefs hanya menempatkan Demak sebagai satu mata rantai kuasa dari sustainabilitas kuasa di Jawa yang terbentuk kemudian hingga masa Kesultanan Yogyakarta dan Surakarta. Aspek perdagangan di Demak hanya disinggung selintas. Ketiganya hanya menyinggung tiga kerajaan dari segi politik, dan mengabaikan aspek lain yang tidak kalah penting, yakni aspek jejaring spiritual-intelektual.

Sudah menjadi kelaziman, bahwa saat sekelompok orang menaiki kapal dan menyusuri ke satu tempat, dalam beberapa kasus, maksud dan kedatangan mereka berbeda. Umumnya, kita mendapatkan bahwa tujuan utama bangsa asing yang datang ke Nusantara adalah berdagang. Namun, kita mendapatkan fakta lain bahwa beberapa dari mereka ada yang bepergian jauh untuk menyelamatkan diri dari suatu konflik politik, belajar atau memeperkenalkan suatu agama baru. Dalam sejarah masyarakat Asia Tenggara, kasus seperti ini sering ditemukan. Masyarakat pendatang menerima respon yang beragam dari pribumi. Beberapa temuan menunjukkan bukti kosmopolitanistik, seperti penghargaan, kerja sama, bahkan koversi agama.

Palembang, Banten dan Demak terpisah secara geografis, namun terhubung dalam jaringan pelayaran. Secara historiografis, ketiganya telah banyak diulas, namun sayangnya masih minim tulisan yang mengupas hubungan ketiganya. Jika ada ulasan semacam ini, maka tidak dieksplorasi secara holistik, dan hanya ditempatkan secara parsial. Penulis menemukan suatu benang merah yang

menghubungkan ketiganya. Konflik politik dan perebutan rempah mewarnai kehidupan para penguasa di tiga tempat itu. Di balik persinggungan kepentingan, terdapat anugrah berupa semakin banyaknya penduduk luar istana yang mengenal Islam. Agama adalah pemain baru dalam persinggungan kuasa agama di tengah masyarakat abad XIII – XVI.

Sesuatu yang unik selalu ditemukan dari pencarian data yang luas. Agaknya, kalimat tersebut diperoleh ketika memilih beberapa sumber penting dalam penulisan ini. Sumber berupa manuskrip dan buku-buku referensi yang berbasis pada penelitian menjadi pembuka informasi yang penting. Di samping itu, penulis juga mengadopsi pencarian informasi lain seperti melihat beberapa vlog perjalanan ke makam-makam tua, serta membaca berbagai postingan di grup-grup pecinta sejarah yang ada di *Facebook, Twitter* maupun *Instagram*. Ini adalah cara untuk mengakses informasi sejarah yang belum tercatat di buku dari waktu silam.

Perdagangan rempah dan perkembangan agama akan dipotret menggunakan sudut pandang sejarah sosial-ekonomi. Penulis meyakini bahwa ruang sosial memiliki peran efektif dalam menciptakan unsur yang baru, salah satunya adalah pergaulan lintas etnis dan agama. Dari sini akan muncul beragam ekspresi sosial, salah satunya adalah pengembangan agama dan ilmu pengetahuan. Tentu saja kita tidak hanya membicarakan ilmu pengetahuan dalam perspektif sains Barat yang bersifat positivistik, namun dalam paradigma Timur yang memiliki ruang pada aspek spiritualitas. Aspek ekonomi, berupa perdagangan ikut disinggung sebagai realita historis kontak antarkomunitas di waktu itu.

Perlu diketahui, abad XIII sampai XVI merupakan era transisi. Masyarakat Nusantara sedang menghadapi masa perpindahan kekuasaan sekaligus model kemasyarakatan dari yang sebelumnya bercorak Hindu-Buddha ke arah Islam. konversi agama yang masif terjadi saat itu, membawa dampak yang besar bagi perkembangan sejarah Nusantara kelak. Sejarawan maupun peneliti sejarah kebanyakan membicarakan kedua periode tersebut, namun hanya menyinggung sepintas mengenai masa transisi. Artikel ini mengisi kekosongan diskursus itu, seperti lem yang menyambungkan dua sisi bagian yang memiliki karakter politik, agama dan budaya yang berbeda.

Metode

Perlu diketahui, banyak situs dan informasi sejarah di Indonesia masih hidup dalam ingatan narasumber lokal. Beberapa kisah besar masih terbaring di balik makam-makam keramat yang menarik untuk diteliti. Beberapa kampung atau situs bersejarah atau situs yang disucikan oleh penduduk setempat, dan menurut kajian awal memiliki suatu hubungan dengan peristiwa sejarah, terletak jauh di pedalaman. Jalan untuk menuju ke sana pun, harus melewati lahan yang terjal.

Guna melihat kajian awal tentang situs di atas, penulis menggunakan cara alternatif berupa menyaksikan video kunjungan seseorang ke tempat-tempat

suci yang ada di *Youtube*. Beberapa video berisi wawancara dengan narasumber yang berhubungan dengan tempat tersebut, seperti juru kunci dan keturunan dari seseorang yang memiliki karya besar di masa silam. Kisah dari mereka biasanya bersifat parsial. Untuk itu, penulis perlu menganalisanya dengan beberapa informasi lain yang terdapat dalam catatan tertulis.

Tentu saja, sumber-sumber berupa artikel jurnal, buku dan manuskrip menjadi sumber yang sangat membantu. Penulis mengumpulkan informasi yang berserakan, dan menyimpannya, sebelum kemudian menggabungkannya sebagai suatu tinjauan yang utuh. Hasil-hasil penelitian para arkeolog dari Balai Arkeologi Sumatera Selatan juga digunakan sebagai bahan dasar rekonstruksi masa silam. Beruntungnya, penulis berhasil wawancara dengan Dr. Budi Wiyana, salah seorang arkeolog senior di lembaga tersebut. Kontribusi dari para narasumber lain juga membantu penulisan artikel ini, seperti Mufti Ali, sejarawan dari UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Dedi Riyanto, sejarawan dari Universitas Sriwijaya, Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, dan para ahli lainnya. Penjelasan mereka dalam mengupas sejarah lokal adalah informasi yang berharga untuk menambah analisa di artikel ini.

Setelah mengumpulkan data, maka tahap penulisan artikel ini berlanjut ke perencanaan penulisan. Penulis menentukan bahasan apa yang akan ditulis, dengan cara membuat daftar sederhana dari objek pembahasan. Kemudian, penulisan pun mulai dilakukan. Penulisan sejarah bertumpu pada aspek kronologis. Model tulisan adalah menggabungkan pemaparan naratif dengan penegasan dan penilaian tertentu dari temuan.

Teori

Jalur rempah melewati aneka pantai dan sungai di Nusantara. Di mana ada rempah, maka di sana ada pergaulan internasional. Van Leur menyebut ini sebagai suatu media yang mempertemukan banyak bangsa dalam satu kepentingan, yakni perdagangan.[1] Lapian melihat perdagangan antarbangsa sebagai sumber kesejahteraan bagi otoritas penyedia instrumen ekonomi global, dalam hal ini kerajaan-kerajaan di Nusantara.[2] Palembang, Banten dan Demak melakukan hal ini.

Artikel ini ditulis untuk mempertanyakan kembali fungsi jalur rempah sebagai sumber perdagangan semata. Baik Van Leur dan Lapian sepakat bahwa rempah adalah bagian penting dari komoditas dunia, yang membawa dampak bagi penumpukkan keuntungan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Komoditas ini membawa kemakmuran bagi pasar-pasar lokal, bahkan, Guillot menyebutkan bahwa banyak di antara pejabat tinggi kesultanan Banten yang memiliki kapal-kapal perdagangan. Artinya, di masa itu, sudah ada semacam kepercayaan bahwa

1 JC Van Leur, *Indonesian Trade and Society* (The Hague: W. Van Hoeve, 1955) hal. 30 – 60.

2 Adrian B. Lapian, *Pelayaran dan perniagaan Nusantara abad ke-16 dan 17* (Depok: Komunitas Bambu, 2008) hal. 10 – 20.

perniagaan menjadi sarana memperoleh keuntuangan pribadi dan kelompoknya. Ini pula yang menyebabkan munculnya aneka macam gilda atau komunitas dagang (merchant) yang biasanya disatukan oleh kesamaan bangsa atau ras.

Penulis meyakini bahwa profit perdagangan bukan satu alasan terjalinnya hubungan perdagangan. Terdapat motif lain, yakni perluasan jaringan spiritual dan intelektual yang dilakukan para pedagang atau ahli agama yang ikut dalam rombongan perdagangan ke aneka bandar di Nusantara, termasuk di Palembang, Banten dan Demak.

Leonard Andaya melihat Sumatra sebagai titik temu antara pribumi dan pendatang lewat perdagangan hulu ke hilir. Motif-motif perpindahan manusia dari pegunungan, seperti yang ditemukan di sepanjang Bukit Barisan yang terbentang dari Lampung sampai Aceh, dilandasi oleh perilaku ekonomi. Dampak dari itu, pribumi memperoleh keuntungan dari hasil dagangnya.[3] Artikel ini menyangkal hal itu. Penulis menganggap perdagangan justru sebagai pintu gerbang masuknya Islam sebagai agama dan peradaban ke kehidupan masyarakat. Andaya tidak memeriksa migrasi ekonomi di Sumatera dengan serius, sehingga mengabaikan aneka pembaruan yang terjadi saat Islam berkembang di pesisir dan pedalaman Sumatera.

Untuk mengulas lebih luas tentang tema ini, penulis menggunakan sudut pandang sejarah sosial yang berfokus pada perdagangan dan penyebaran jaringan spiritual dan inteletktual di tiga tempat yang dipilih. Sejarah sosial merupakan suatu model penjelasan sejarah yang menekankan pada aspek komunitas yang nantinya dapat dijelaskan melalui beragam jenis kegiatan yang mengikutinya.[4] Meskipun perdagangan termasuk kegiatan ekonomi, namun berdampak bagi kehidupan sosial masyarakat sekitarnya. Poin ini sekaligus sebagai pelengkap yang mengindikasikan bahwa sejarah sosial-ekonomi, adalah cara yang tepat untuk melihat fenomena itu. Misalnya saja, suatu desa pesisir yang kemudian menjadi pasar internasional, seperti yang dijumpai di Pasai, Aceh, perlahan berubah menjadi emporium perniagaan dunia.[5]

Beberapa penulis Indonesia, seperti A. Hasjmy, M. Dien Madjid dan Azyumardi Azra meyakini bahwa kontak pertama Islam dengan masyarakat Nusantara dimulai dari perniagaan. Para saudagar Arab, India atau Persia yang datang ke pelabuhan-pelabuhan di Asia Tenggara, mempunyai kecenderungan untuk memperkenalkan

---

3 Leonard Y. Andaya, *Leaves of The Same Trees* (Honolulu: University of Hawaa'i Press, 2008) hal. 235 – 240.

4 Dominik Klein dkk. "Agent-based modeling in social science, history, and philosophy. An introduction," dalam *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 43, No. 1, 2018, hal. 7-27.

5 Radhika Seshan, "Ports and Littoral Societies: A Tribute to Michael Naylor Pearson," dalam *Asian Review of World Histories*, Vol. 5, No. 1, 2017, hal. 1-7.

Islam pada penguasa lokal.[6] Mereka kerap meggunakan kepandaian dalam pergaulan sebagai sarana untuk mengintridusi Islam. Ajakan ini tidak bersifat memaksa. Beberapa kasus perkenalan Islam terjadi karena para penguasa lokal tertarik untuk mengakui Tuhan dari bangsa-bangsa Arab.[7] Anggapan bahwa Islam diperkenalkan melalui perang sepertinya tidak relevan, dalam paradigma ini.

Ketiga penulis Indonesia di atas tidak merinci aliran atau paradigma Islam seperti apa, yang membudaya di tengah masyarakat Nusantara. Mereka juga tidak menerangkan secara jelas, aliran tasawuf atau tarekat yang berkembang di tengah komunitas Islam. Artikel ini ditulis untuk mengklarifikasi temuan yang masih membutuhkan penjelasan ini. Sebagaimana diketahui, pengenalan Islam kepada penduduk non-Muslim, berkaitan dengan adat tradisi para pembawanya. Antara budaya Persia dan India misalnya, terdapat beberapa perbedaan. Ini belum menyangkut pada perbedaan mazhab fiqih dan orde tasawuf atau tarekat.

Selanjutnya, wacara spiritualisme menjadi penting diperbincangkan mengingat pengenalan Islam di Indonesia pada abad XV sampai XVI, masih berkaitan dengan aspek spiritual yang berhubungan dengan pengetahuan tertinggi tentang mengenal Tuhan melalui serangkain ritual tertentu. Dalam ajaran Hindu dan Budha, seseorang harus melakukan ritual yang berfungsi untuk menciptakan ketenangan hati, dengan menutup jalan-jalan nafsu rendah yang selalu mendorong manusia pada kecintaan pada harta. Ajaran semacam ini juga ditemukan dalam tradisi mistisisme Islam. Saat seorang Muslim ingin menenangkan jiwanya, ia harus dekat dengan Tuhan. Ini hanya bisa dilakukan dengan cara meninggalkan kepentingan duniawi. Persamaan semacam ini termanifestasi dalam beragam ritual dan bacaan yang disebut *zikir*.

Merekonstruksi motif serta ajaran Islam di masa lampau merupakan kesulitan tersendiri. Sampai dengan abad XVI, wacana Islam, utamanya yang berhubungan dengan literatur, masih belum tersebar secara luas. terdapat perbedaan pemahaman agama antara masyarakat pedalaman yang tinggal di kampung dengan masyarakat pesisir yang tinggal di kota. Untuk memecah kebuntuan ini, penulis memfokuskan pada praktek maupun pemahaman tertentu yang diyakini berasal dari seorang ahli agama yang dianggap memperkenalkan Islam di masa lalu. Sedangkan untuk bidang intelektual, bisa dilihat dari keberadaan manuskrip ataupun risalah yang beredar di lingkungan istana atau masyarakat di ketiga kerajaan ini, atau suatu warisan intelektual berupa ajaran yang spesifik yang masih eksis dan diyakini berasal dari seseorang yang hidup di abad itu.

Diskusi dan Temuan

6 Ali Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Pustaka Al-Ma'arif) hal. 30 – 40; M. Dien Madjid dan Johan Wahyudi. "The Kingdom of Linge and Early Islamization in Central Aceh," dalam *Tawarikh*, Vol. 12, No. 1, 2020, hal. 1-20.

7 Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999) hal. 10 – 20.

Perdagangan di Sumatera Selatan sudah bergeliat sejak masa yang lama. OW Wolters menyebutkan bahwa di masa kelahiran Sriwijaya pada abad ke-VII hingga perpindahan ibukota dari Palembang ke Jambi pada abad XIII, telah terjalin kontak perdagangan antara pedagang mancanegara, pesisir hingga pedalaman.[8] Sungai Musi dan kelompok sungai yang dikenal dengan nama Batanghari Sembilan, merujuk pada sembilan aliran sungai besar yang mengairi bagian dalam Sumatera Selatan, menjadi jalur penghubungnya.

Di samping perdagangan, sungai di Sumatera Selatan juga berperan sebagai wahana temu penduduk pendatang dan pemukim. Para Datu atau Raja Sriwijaya senantiasa membangun hubungan strategis dan menguntungkan dengan para pemimpin pedalaman. Kemesraan ini terus berlanjut sampai ketika masa Sriwijaya berganti dengan periode singkat kuasa Majapahit lantas dilanjutkan ke masa Demak, sekitar pertengahan abad XVI.[9] Perubahan politik di Palembang, sebagai dampak dinamika kuasa di Jawa, tidak mempengaruhi hubungan keduanya.

Pelbagai produk perniagaan hilir mudik melewati sungai-sungai. Aneka hasil hutan, padi dan damar didatangkan ke pasar-pasar pesisir. Yang paling menguntungkan, adalah penjualan lada. Komoditas ini adalah barang yang paling dicari dan menjadi primadona di kalangan para saudagar mancanegara. Di samping lada dari pedalaman, barang ini juga didapat dari Pulau Bangka, melalui Teluk Cengal yang sekarang menjadi bagian di Kabupaten Ogan Komering Ilir. Melalui sejumlah penggalian arkeologis, didapati bahwa sejak masa Sriwijaya, bandar ini adalah jalur air yang mengubungkan Sumatra dengan Bangka. Jadi, kedatangan lada dan belakang timah dari Bangka, awalnya bermula dari pelabuhan ini. Kapal – kapal dari Teluk Cengal kemudian mengantarkan dua komoditas ini ke bandar sungai Palembang.[10]

Diduga, para pelaku perniagaan di Sumatera Selatan, bukan hanya orang lokal, namun juga orang Jawa, Melayu, Arab, India, Persia dan Tionghoa. Keberadaan mereka dijumpai dengan ditemukannya aneka barang dari mancanegara seperti pecahan keramik yang mengindikasikan aktivitas perdagangan Tiongkok dan pecahan botol berwarna hijau atau biru, barang yang biasa ditemukan dari Arab atau Persia. Beberapa tinggalan arkeologis lain, seperti nisan, juga menjadi penanda tentang kehadiran orang-orang asing di Palembang.[11] Sumber kebendaan ini dapat menjadi pemahaman awal bahwa masyarakat Palembang sudah terbentuk secara

---

8 O.W. Wolters, "Landfall on the Palembang in Medieval Times", dalam *Indonesia*, No. 20, 1975, hal. 5 – 30.

9 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

10 Nurhadi Rangkuti, ""Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?", dalam Berkala *Arkeologi*, Vol. 37, No. 2, 2017, hal 125 – 140.

11 Wawancara dengan Budi Wiyana, arkeolog BALAR Sumatera Selatan, pada Jumat, 23 Juli 2021.

plural dan kosmopolit.

Keberadaan realita heterogen, nyatanya tidak hanya ditemukan di pergaulan pesisir, yang memang sudah terbentuk secara kosmopolit, hasil dari tergelarnya perniagaan internasional, melainkan juga ditemukan di pedalaman. Dalam kasus-kasus yang unik, para pendatang menetap di tengah masyarakat asli Sumatera Selatan, dan memperkenalkan berbagai pengetahuan untuk memperkaya keahlian mereka. Ketika serangan atas Majapahit di Palembang, yang diakhiri dengan pendirian satelit Majapahit di bawah kuasa Arya Abdillah sekitar abad XV, sebagian hulubalang Sriwijaya menyelamatkan diri ke pedalaman, dan mendirikan kampung-kampung baru. Di Desa Babad, Kabupaten PALI (Penukal Abab Lematang Ilir) misalnya, terdapat beberapa makam dari abad XV, yang disinyalir adalah keluarga istana Sriwijaya. Keturunan mereka menjadi tokoh masyarakat yang memperkenalkan keahlian vokasi dan menjadi pendidik ajaran Islam.

Di Desa Purun, terdapat makam Puyang Nengkoda. Ia hidup sezaman dengan Arya Gayab, leluhur desa Babad. *Puyang* adalah sebutan untuk orang yang dihormati sebagai pendiri kampung atau ahli agama yang berjasa besar bagi masyarakat kampung tempatan. Dari sumber lokal diketahui bahwa keduanya hidup sezaman, yakni sekitar abad XV. Bentuk nisan makam Puyang Nengkoda bertipe nisan Aceh. menurut keterangan Budi Wiyana, Arkeolog dari Balar Sumatera Selatan, salah satu cara mudah untuk mendeteksi profil pemakaman masa lalu, adalah dengan melihat bentuk nisannya. Biasanya, nisan mengindikasikan asal atau jabatan orang yang dimakamkan di dalamnya. Dari pemahaman ini didapat keterangan bahwa Puyang Nengkoda memiliki hubungan dengan kerajaan-kerajaan di Aceh. Menurut suatu keterangan dari pembicaraan singkat di kolom komentar *Youtube* yang membahas tentang makam ini, Puyang Nengkoda mempunyai hubungan dengan Pasai, Aceh.[12]

Para pembangun kampung, diduga oleh Dedi Iriyanto, juga memainkan fungsi penting di jalur perniagaan di pesisir. Mereka yang berdiam di Tanjung Enim, Muara Enim, pesisir Sungai Komering, dan wilayah yang berdekatan dengan jalur sungai, menjadi perantara perdagangan lada atau hasil hutan ke pasar di hilir. Ini adalah jalan mereka untuk menafkahi kehidupannya, keluarganya dan masyarakatnya. Dengan demikian, hubungan antara pembentukan komunitas yang majemuk dan perdagangan sungai, memang sudah terbentuk dan terus dipertahakan sampai masa kolonial belanda pada abad XIX.[13]

Beberapa sosok yang menjadi puyang, ada yang datang tidak melalui jalur sungai, melainkan dari arah Lampung naik ke wilayah pegunungan Bukit Barisan. Cerita lokal tentang kedatangan Arya Penangsang, sosok yang kontroversial di istana Demak, ke Sumatera Selatan merupakan kisah yang cukup populer di Gunung Batu,

---

12 https://www.youtube.com/watch?v=gVERxmnN_ds, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

13 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

Kabupaten Ogan Komering Ulu. Di samping membangun perkampungan, Arya Penangsang juga mengajarkan ilmu kesaktian berupa ilmu kebal dan penangkal ajal, atau yang di Jawa dikenal dengan nama Pancasona. Dari suatu artikel sejarah di situs pemerintah Ogan Komering Ulu, disebutkan ia menurunkan keahlian ini ke beberapa keluarganya dan diwariskan secara turun temurun.[14]

Terdapat kisah lokal lainnya, tentang pemasyarakatan ilmu penangkal buaya. Kisah ini mengitari kehidupan Puyang Serampu, salah seorang pendiri desa di Kabupaten PALI. Menurut cerita lokal, ia pernah mengobati raja buaya yang setelah sembuh, mereka berdua mengadakan perjanjian. Puyang Serampu meminta agar para buaya sampai kapanpun, jangan sampai memangsa anak keturunannya. Sang raja buaya menyanggupinya. Terdapat kepercayaan sampai sekarang, bahwa anak dan cucu Puyang Serampu akan selamat dari serangan buaya saat mereka beraktivitas di sungai, hanya dengan merapalkan suatu mantera pendek.[15]

Sebagaimana diketahui, sungai merupakan jalur utama yang menjadi media perpindahan manusia dan barang di abad klasik. Salah satu ancaman alami yang ditemukan para nelayan dan penumpang perahu atau sampan, adalah buaya. Sungai besar yang tidak memiliki jeram, merupakan habitat utama bagi reptil ini. Penulis menduga bahwa faktor alam seperti ketakutan akan kekuatan besar dari binatang buas yang menjadi musuh bagi manusia, ikut membentuk cerita atau bahkan konsep intelektual dari pentingnya mempunyai semacam sihir untuk melumpuhkan buaya atau hewan buas lainnya. Ini seperti perkembangan ilmu pertambangan di tengah komunitas manusia yang berprofesi sebagai penambang emas.

Dari dua kisah lokal di atas, didapat suatu pemahaman bahwa di pedalaman Sumatera Selatan, sudah ada persebaran jejaring intelektual berupa pengajaran ilmu kanuragan, yang fungsinya adalah untuk menjaga diri dari serangan musuh. Ini merupakan suatu model penyebaran wacana spiritual yang lazim dijumpai ketika melihat sejarah lokal di Nusantara. Dalam berbagai varian, kisah semacam ini juga didapat di tempat lain, meskipun dengan redaksi yang kerap berbeda.

Uniknya, di beberapa wilayah yang terdapat puyang ini, menjadi daerah penghasil lada yang menguntungkan Palembang. Dari pelarian politik berlanjut pada pembentukan komunitas desa, lalu ini kumpulan manusia ini berkembang menjadi para petani dan tukang kebun yang pandai menggarap tanahnya menjadi kebun-kebun lada yang memasok kebutuhan pasar internasional di pesisir.

Leonard Andaya meyakini bahwa model peribadatan dan ritual harian Islam yang ada di Palembang mempunyai kesamaan dengan Malaka, yakni banyak mengambil inspirasi dari Kitab *Ihya Ulumuddin* yang ditulis oleh Abu Hamid al-Ghazali. Ajaran Ghazali juga terlihat di lingkungan istana Malaka, juga di istana – istana Islam lainnya di Sumatra dan Jawa. Ini terlihat salah satunya dalam hukum

14 https://www.okutimurkab.go.id/sejarah-desa-gunung-batu-dan-aria-penangsang-kec-cempaka.html, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

15 https://www.youtube.com/watch?v=TgILhzdwMY8, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

saudara satu susu. Saudara satu susu, meskipun dia bukan berasal dari lingkungan kerajaan, tetap dianggap sebagai keluarga raja, jika di masa kecilnya, ia dan raja itu minum susu dari ibu yang sama.[16]

Keragaman paham Islam di Palembang juga dibuktikan dengan kunjungan Cheng Ho ke pelabuhan ini sekitar akhir abad XIV dan awal abad XV. Paham Islam Cheng Ho identik dengan ajaran fiqih Imam Abu Hanifah yang ajarannnya disebut Fiqih Hanafi. Terdapat perbedana ajaran fiqih Hanafi dengan fiqih Syafi'i atau ajaran fiqih Imam Syafi'i. nama terakhir adalah ajaran fiqih yang banyak dianut oleh Muslim di Nusantara. Tentang penyebaran ajaran Hanafi memang masih membutuhkan penelitian lanjutan. Wolters memang menyebut bahwa di Air Bersih, sudah ada pemukiman orang Cina Muslim, namun tidak menyebut ajaran Islam yang dianutnya.[17]

Kong Yuanzhi mengatakan bahwa berdasarkan sumber-sumber tertulis dari Tiongkok, Cheng Ho adalah seorang Musim. Ia adalah etnis Hui, salah satu suku di Tiongkok yang umumnya Muslim.[18] Di Palembang, Cheng Ho pernah singgah. Ada kemungkinan ia mendarat di salah satu tempat di tepi Sungai Musi. Sayang sekali, belum ada catatan Cina di Palembang yang menyebutkan kedatangan dan agenda kunjungannya di Palembang. Kisah Cheng Ho yang pernah ke Palembang diakui oleh orang-orang Cina tua yang ada di Palembang dan dikisahkan secara turun temurun. Kepentingan utama Cheng Ho adalah membina perdagangan dengan para penguasa Palembang sekaligus menumpas bajak laut Cina.[19]

Apa yang terlihat di istana Palembang, tentu akan berbeda dengan yang ditemukan di bagian pedalaman. Kendati secara politik mereka mengakui kuasa Adipati Palembang atau Sultan Palembang, namun dari segi ajaran Islam, masyarakat pedalaman lebih dekat pada aspek esoterik lokal. Di sini, antara ajaran spiritualitas lokal berpadu dengan ajaran Islam yang datang dari Banten, sehingga melahirkan suatu format ajaran baru. Antara yang ditemukan di Banten dengan di wilayah ini juga terlihat dari bahasa pengantar yang ditemukan dalam rapal doa atau mantra. Pengajaran mistik Islam saat itu menggunakan metode ceramah.

Perbedaan pemahaman keagamaan sepertinya disebabkan perbedaan geografis. Di wilayah pinggir pantai atau sungai, perpindahan manusia lebih mudah dibanding masyarakat yang tinggal di pegunungan. Jalan yang menghubungkan satu bukit dengan bukit lain lebih sukar untuk dilewati. Pengajaran Islam menjadi

16 Leonard Y. Andaya, *Leaves of the Same Tree* (Hawaii: Honolulu University of Hawaii Press, 2008) hal. 75

17 OW Wolters. "Landfall …", hal. 7.

18 Kong Yuanzhi, "On the Relationshipbetween Cheng Ho and Islam in Southeast Asia", dalam https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/, diakses pada Rabu, 18 Agustus 2021.

19 Wawancara dengan Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, pada Rabu, 11 Agustus 2021.

tidak merata, disebabkan belum tersedianya jadwal penedidikan rutin. Tujuan dari pengenalan Islam pun berbeda. Di masyarakat pantai, Islam menjelma menjadi sistem pendidikan terpadu, sedangkan di pedalaman, Islam masih berupa pemahaman dasar yang bersifat umum.

Ki Gede ing Suro, pendatang dari Jawa, mengisi kekosongan kekuasaan Jawa di palembang pada abad XVI. Di samping membangun kraton di bekas reruntuhan istana Sriwijaya, ia juga membangun masjid yang diyakini sebagai pusat pendidikan Islam saat itu. Model pengajaran Islam di Palembang sepertinya masih sama dengan yang ditemukan di Jawa. Ajaran dari Wali Songo menjadi pilar penting dalam tata hukum dan mistisisme Islam. Letak kraton dan masjid ini tidak jauh dari suatu pelabuhan yang kini bernama Boom Baru. Lokasinya tidak jauh dari Jembatan Ampera di masa sekarang.[20]

Terkait dengan Lampung, daerah yang menjadi bagian penting dari peta lada di Sumatera Selatan, Banten memiliki ekspektasi besar untuk memperoleh lada dari sana. Meskipun belakangan diketahui, sebagaimana yang diungkapkan oleh Fahmi Irfani, bahwa Banten juga menguasai kebun lada yang terbentang mulai dari kawasan Ciomas, Parung Panjang hingga mendekati Leuwiliyang[21], mereka tetap mengharapkan pasokan dari Sumatra. Kapal-kapal yang berlayar dari Lampung ke Banten, maapun sebaliknya, telah membentuk jalur reguler sehingga juga membuka peluang untuk perpindahan manusia dengan kepentingan selain perdagangan lada ke lokasi yang dituju termasuk konversi agama.

Sama dengan Palembang, Banten juga menerapkan kebijakan bahwa mereka yang diserahi wewenang sebagai administratur kerajaan harus beragama Islam. Diketahui, sejumlah pejabat tinggi Banten, seperti Kyai Cakradana, semula adalah saudagar Tionghoa non-Muslim. Beberapa waktu sebelum diangkat sebagai syahbandar, ia menyatakan Islam sebagai agamanya, dan Sultan Banten pun juga memberikan gelar kehormatan sesuai dengan tata adat pengangkatan pejabat sebagaimana lazimnya ditemukan di istana Jawa saat itu. Seperti kasus-kasus lainnya di Nusantara, jabatan syahbandar diberikan pada pedagang asing yang dianggap mempunyai pengaruh luas baik di kerajaan maupun dalam konteks jaringan perdagangan internasional.[22]

Aparat pemerintahan yang inklusif, membuat instrumen ekonomi pun selalu mengalami pembaruan. Untuk mengikat penduduk lokal di Lampung dan Bengkulu, maka Kesultanan Banten merasa perlu untuk mengirimkan sejumlah program untuk meningkatkan kemakmuran penduduk lokal, salah satunya di bidang pendidikan. Beberapa ahli agama yang belakangan dikenal sebagai puyang yang terdapat di

20 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

21 Fahmi Irfani, *Kejayaan dan Kemunduran Perdagangan Banten di Abad 17*, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020) hal. 92.

22 Claude Guillot, "Banten en 1678," dalam *Archipel*, Vol. 37, No. 1, 1989, hal. 119-151.

kampung-kampung Sumatera Selatan, diyakini berasal dari Pulau Jawa, tidak terkecuali dari Banten.[23] Sayang sekali, penelitian mengenal pemetaan sebaran serta jaringan intelektual yang menghubungkan Banten – Palembang pada abad XVI masih minim dilakukan. data-data lokal yang dijumpai, juga masih berupa bahan mentah yang masih membutuhkan riset lanjutan.

Tentang keberadaan para sarjana Islam di Lampung, Hoessein Djajadiningrat juga mengakui hal ini. terdapat seorang ahli Islam dari Banten yang bernama Kyai Ammar. Ia ditugaskan oleh Sultan Banten untuk mengajarkan Islam pada penduduk Lampung hingga ke wilayah yang lebih ke dalam.[24] Penulis menduga para murid Kyai Ammar inilah yang kemudian memperkenalkan Islam ke wilayah – wilayah lain di Sumatera Selatan. Banten memang memiliki kepentingan agar penduduk Lampung dapat merasakan pendidikan yang setara dengan warga Banten di pusat kota. Saat itu, bidang pendidikan selalu berhubungan dengan proses pengajaran Islam di suatu wilayah.

Dedi Irianto menjelaskan bahwa asal para puyang di Sumatera Selatan biasanya dihubungkan dengan Jawa. Beberapa ada yang disebut berasal dari Banten atau Majapahit. Ini mengindinkasikan adanya ikatan kuat antara pemahaman Islam yang ada di sana dengan yang terdapat di Jawa. Puyang dianggap sebagai pembangun desa sekaligus orang yang pertama kali menyebarkan ajaran Islam di suatu daerah. Nama-nama toponimi kawasan Sumatera Selatan juga ada yang identik dengan Jawa, misalnya saja nama Damaran, yang diyakini memiliki hubungan dengan sosok Arya Damar, Bupati Palembang yang diangkat oleh Majapahit. Bisa dipertimbangkan pula kentalnya pengaruh Jawa dalam bahasa dan arsitektur yang ada di Palembang.[25]

Perjumpaan pengaruh Jawa di Palembang memang lebih banyak disinggung dalam masalah politik. Kenyataan bahwa Palembang menjadi wilayah bawahan Majapahit, kemudian dilanjutkan Demak merupakan penanda bahwa wilayah ini sempat menjadi pusat pembibitan budaya Jawa. Ini terlihat dalam model istana, rumah, toponim, produk budaya yang memiliki keterkaitan dengan budaya Jawa. Pengaruh ini agaknya juga bisa dilihat dari sisi jaringan perdagangan dan pengaruh model Islam yang berkembang di Palembang.

Terdapat suatu temuan yang menarik, yang belum diperhatikan tentang bukti relasi intelektual Jawa dengan Palembang. Ini dapat dilihat dari keberadaan makam tipe Demak-Troloyo di Palembang. Budi Wiyana menegaskan bahwa dalam arkeologi Islam khususnya di Asia Tenggara, terdapat metode sederhana

23 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

24 Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan kritis tentang sejarah Banten : sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah Jawa* (Jakarta : Djambatan, 1983) hal. 47-48.

25 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

untuk mengetahui profil singkat dari seorang yang telah dikuburkan, yakni dengan melihat model nisannya. Khusus di Palembang, salah satunya di komplek pemakaman Kawah Tengkurep, nisan-nisan Sultan, keluarganya serta para pejabat kerajaan, bertipe Demak- Troloyo. Tipe ini biasanya digunakan di makam-makam raja, adipati, pejabat kerajaan dan para ulama yang ada di Jawa. Dengan adanya tipe makam seperti ini di Palembang, maka dapat dipastikan, secara tradisi ada kedekatan intelektual antara Jawa dan Palembang.

Lebih jauh, dari tipe nisan, dapat dianalisa mengenai tata cara penguburan jenazah yang ada di Palembang. Belum ada sumber tertulis dan lisan yang lengkap mengenai bagaimana penguburan jenazah menurut hukum Islam pada abad XV sampai XVI. Tome Pires hanya menyinggung bahwa penguburan Muslim di Jawa dilakukan seperti orang Moor (Muslim).[26] Dengan melihat pada model makam, maka ini bisa menjadi bukti bahwa penguburan jenazah secara Islam di Palembang sepertinya mempunyai kemiripan dengan yang ada di Jawa. Ini mengacu pada manajemen pengurusan jenazah yang disusun secara tertib, mulai dari memandikan, memakai pakaian putih bagi jenazah hingga menguburkannya.[27]

Di Jawa, tepatnya di era Kesultanan Demak, ajaran keislaman terpusat pada apa yang disampaikan oleh sembilan ulama yang lebih dikenal dengan sebutan dari bahasa Jawa, yakni Wali Songo. Istilah ini mengacu pada sembilan orang suci yang memiliki misi menanamkan jaran Islam di pulau Jawa, mulai dari Jawa Barat hingga Jawa bagian Timur. Mazhab fiqih yang dianut oleh para Wali Sanga berasal dari ajaran Imam Syafi'i.[28] Selanjutnya, model tasawuf yang dikembangkan oleh mereka, termasuk tasawuf moderat, yakni pemahaman bahwa aspek ibadah dengan usaha mengetahui Allah, harus dijalankan secara bersamaan.[29]

Beberapa anggota Walisongo juga dikabarkan pernah datang ke Palembang. Terdapat varian kisah mengenai Aria Damar yang dituntun oleh Sunan Ampel untuk menjadi Muslim. Saat Aria Damar pergi ke Jawa, ia pernah menyempatkan diri datang ke Ampeldenta, pesantren yang dibina oleh Sunan Ampel, untuk bertemu dengan gurunya serta mendalami aneka ilmu pengetahuan Islam.[30]

26 Tome Pires, *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina dan Buku Feancisco Rodrigues* (Yogyakarta: Ombak, 2014) hal. 247.

27 Jean-Marc de Grave,. "Javanese Conceptions and Socialisation of Death. Death Funerals as an Active Orientation of Time and Values," dalam *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*. Vol. 32, 2018, hal. 49-74.

28 Anny Nailatur Rohmah dan Ashif Az Zafi, "Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia," dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, 2020.

29 Waston. "Building peace through mystic philosophy: study on the role of Sunan Kalijaga in Java," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 8, No. 2, 2018, hal. 281-308; Henri Chambert-Loir, "Saints and ancestors: the cult of Muslim saints in Java 1," dalam Henri Chambert-Loir, *The Potent Dead*
Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia (London: Routledge, 2020) hal. 132-140.

30 Endang Rochmiatun, "Bukti-Bukti Proses Islamisasi Di Kesultanan Palembang," dalam

Pulau Bangka juga tidak lepas kisah Wali Songo. Disebutkan bahwa terdapat seorang tokoh penyebar islam yang bernama Syekh Cermin Jati. Menurut Teuku Sayyid Deqy, tokoh ini merupakan anak angkat dari Sunan Gunung Jati. Tokoh suci dari Cirebon ini pernah datang ke Bangka dan mendaulat Syekh Cermin Jati sebagai anaknya. Ia juga ditugaskan untuk mengajarkan aneka pemahaman Islam pada masyarakat. Kini, makam Syekh Gunung jati merupakan situs yang disucikan oleh warga Bangka, khususnya komunitas Orang Lum, sub-suku Melayu yang mempraktekkan pemahaman Islam yang unik. Dalam beberapa doa dan mantra ritual hariannya, terdapat nama "Allah" dan "Muhammad". Uniknya, tidak ada larangan bagi mereka untuk makan daging babi.[31] Tentu saja, ini adalah salah satu bentuk endemik dari ekspresi Islam yang ada di Nusantara.

Bagi Majapahit kemudian Demak, Palembang adalah mesin pencetak keuntungan. Komoditas lada yang didapat dari pedalaman dan Bangka, menjadi barang mewah yang hasilnya juga sampai ke istana Jawa. Alasan perdagangan tentu adalah bagian tidak terpisahkan dari penguasaan suatu wilayah. Namun, dengan adanya beberapa bukti berupa kontak agama dan budaya yang mempengaruhi ekspresi Islam di Palembang, menjadi penegasan bahwa kebaruan mampu dibina dari dua unsur yang berjauhan.

Poin penting dari kosmopolitanisme Islam yang terdapat di Palembang, adalah sikap terbukanya pada produk-produk budaya yang sebelumnya tidak eksis di sana. Warna Islam Jawa yang kemudian menghiasi kehidupan warga Palembang menjadi peneguhan bahwa terdapat sikap saling memahami dan merayakan perbedaan. Unsur baru tidak selalu dianggap sebagai ancaman bagi tatanan sosial masyarakat. Sebaliknya, ini diadopsi, dimodifikasi serta dimasyarakatkan menjadi identitas yang baru, karena pada perkembangannya, ada unsur lain yang diterapkan, sebagai suatu penyempurnaan.

Pengenalan Islam yang terbangun di Sumatra Selatan, termasuk di Palembang, mengambil model *top-down*. Ketika penguasa atau pemimpin memutuskan ingin mengenal Islam, maka perlahan-lahan, masyarakat setempat juga ingin menekuni ajaran Islam.[32] Ini semakin terlihat di wilayah pedalaman, di mana puyang diyakini sebagai pengajar Islam yang paling awal di suatu kampung atau desa. Secara tidak langsung, ia membentuk patronase kekeluargaan, karena setelah puyang ini wafat, anak – cucunya yang bertindak untuk melanjutkan ajaran-ajaran Islam darinya.

Komoditas yang paling dikenal dalam perdagangan di Semenanjung Melayu, dari Jawa adalah kayu. Menurut penjelasan Dedi Irianto, belum ada bukti-bukti arkeologis berupa bekas galangan kapal di Palembang. Dengan demikian, sementara

Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam, Vol. 17, No. 1, 2017, hal. 1-17.

31 Tengku Sayyid Deqy, *Korpus Mapur Dalam Islamisasi Bangka* (Yogyakarta: Ombak, 2014) hal. 83-92.

32 Thomas A. Carlson, "When did the M iddle E ast become M uslim? T rends in the study of Islam's "age of conversions," dalam *History Compass*, Vol. 16, No. 10, 2018, hal. e12494.

dapat diyakini bahwa kapal-kapal yang beredar di Palembang sejak masa pra-Islam berasal dari luar Palembang, dan tidak menutup kemungkinan dari Jawa.[33] Penegasan ini mendukung temuan Manguin bahwa Jawa memang dikenal sebagai penghasil kayu yang bermutu[34], termasuk barang-barang yang menggunakan bahan baku kayu seperti kapal.

Kesimpulan

Kosmopolitanisme Islam terbina melalui jalur rempah yang mempertemukan Nusantara dengan para saudagar internasional. Di balik aktivitas ekonomi, terekam banyak model interkasi antara pribumi dan pendatang, salah satunya adalah pengenalan Islam. Konversi agama yang terjadi pada masa transisi yakni abad XIV hingga XVI menjadi temuan yang unik, khususnya dalam mengungkap jaringan intelektual yang menghubungkan Palembang, Banten dan Demak.

Aneka kontak intelektual, seperti pengajaran hukum Islam, mistisisme, dialogisasi hukum adat dan agama, terjadi berkat adanya keterbukaan masyarakat lokal pada pendatang. Di samping itu, para sarjana Islam yang berdatangan ke Palembang bukan saja dianggap sebagai ahli agama, melainkan juga sosok penemu, pedagang bahkan politikus. Ini mengindikasikan pengaruh penanaman Islam yang mengisi hampir semua lini kehidupan masyarakat. Serah terima pengetahuan ini tidak dipotret dengan cukup baik oleh para sejarawan yang mengulas masalah dinamika kehidupan masyarakat Hindu-Buddha ataupun masa setelahnya, yakni masa kuasa para sultan Nusantara, dan berlanjut ke masa kolonial.

Daftar Pustaka

Sumber Jurnal dan Buku

Andaya, Leonard Y. *Leaves of The Same Trees*, Honolulu: University of Hawaa'i Press, 2008.

Azra, Azyumardi. *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Carlson, Thomas A. "When did the M iddle E ast become M uslim? T rends in the study of Islam's "age of conversions," dalam *History Compass*, Vol. 16, No. 10, 2018.

Chambert-Loir, Henri ed, *The Potent Dead Ancestors, saints and heroes in contemporary Indonesia,* London: Routledge, 2020.

---

33 Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, secara daring, pada Selasa, 14 Juli 2021.

34 Pierre-Yves Manguin, "Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-modern Malay World," dalam *Journal of Urban Archaeology*, Vol. 3, 2021, hal. 87-100.

Claude Guillot, “Banten en 1678,” dalam *Archipel*, Vol. 37, No. 1, 1989.

de Grave, Jean-Marc. “Javanese Conceptions and Socialisation of Death. Death Funerals as an Active Orientation of Time and Values,” dalam *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l’Asie du Sud-Est*. Vol. 32, 2018.

Deqy, Tengku Sayyid. *Korpus Mapur Dalam Islamisasi Bangka*, Yogyakarta: Ombak, 2014.

Djajadiningrat, Hoesein. *Tinjauan kritis tentang sejarah Banten : sumbangan bagi pengenalan sifat-sifat penulisan sejarah Jawa*, Jakarta : Djambatan, 1983.

Fahmi Irfani, *Kejayaan dan Kemunduran Perdagangan Banten di Abad 17*, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

Hasjmy, Ali *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Pustaka Al-Ma’arif, 1960.

Klein, Dominik dkk. “Agent-based modeling in social science, history, and philosophy. An introduction,” dalam *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 43, No. 1, 2018

Lapian, Adrian B. *Pelayaran dan perniagaan Nusantara abad ke-16 dan 17*, Depok: Komunitas Bambu, 2008.

Madjid, M. Dien dkk. “The Kingdom of Linge and Early Islamization in Central Aceh,” dalam *Tawarikh*, Vol. 12, No. 1, 2020.

Pires, Tome. *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina dan Buku Feancisco Rodrigues*, Yogyakarta: Ombak, 2014.

Rangkuti, Nurhadi. “Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?”, dalam Berkala *Arkeologi*, Vol. 37, No. 2, 2017.

Rochmiatun, Endang. “Bukti-Bukti Proses Islamisasi Di Kesultanan Palembang,” dalam *Tamaddun: Jurnal Kebudayaan Dan Sastra Islam*, Vol. 17, No. 1, 2017.

Rohmah, Anny Nailatur dkk, “Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia,” dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8, 2020.

Seshan, Radhika. “Ports and Littoral Societies: A Tribute to Michael Naylor Pearson,” dalam *Asian Review of World Histories*, Vol. 5, No. 1, 2017.

Van Leur, J.C., *Indonesian Trade and Society*, The Hague: W. Van Hoeve, 1955.

Waston. “Building peace through mystic philosophy: study on the role of Sunan Kalijaga in Java,” dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 8, No. 2, 2018.

Wolters, O.W. “Landfall on the Palembang in Medieval Times”, dalam *Indonesia*,

No. 20, 1975.

Yves Manguin, Pierre-. “Srivijaya: Trade and Connectivity in the Pre-modern Malay World,” dalam *Journal of Urban Archaeology*, Vol. 3, 2021.

Sumber Lisan

Wawancara dengan Dedi Irianto, Dosen Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Sriwijaya, pada Selasa, 14 Juli 2021.

Wawancara dengan Budi Wiyana, arkeolog BALAR Sumatera Selatan, pada Jumat, 23 Juli 2021.

Wawancara dengan Hengky Honggo, budayawan Cina di Palembang, pada Rabu, 11 Agustus 2021.

Sumber Online

https://www.youtube.com/watch?v=gVERxmnN_ds, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

https://www.okutimurkab.go.id/sejarah-desa-gunung-batu-dan-aria-penangsang-kec-cempaka.html, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

https://www.youtube.com/watch?v=TgILhzdwMY8, diakses pada Selasa, 3 Agustus 2021.

Kong Yuanzhi, “On the Relationshipbetween Cheng Ho and Islam in Southeast Asia”, dalam https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/, diakses pada Rabu, 18 Agustus 2021.

Banten dan Kota Pelabuhan Surat India 1651-1682: Hubungan Dagang, Intelektual dan Embarkasi Haji

Mufti Ali
State Islamic University (UIN) Sultan Maulana Hasanuddin Banten
muftiali.ali@gmail.com

Abstrak

Kajian ini berupaya mengeksplorasi hubungan perdagangan dan intelektual antara dua emporium besar abad ke-17, Banten, yang dijuluki sebagai pusat distribusi produk-produk Asia di Nusantara dan Kerajaan Mughal India dengan pelabuhannya yang menjadi simpul perdagangan dunia, Kota Pelabuhan Surat, yang saat itu dikenal sebagai salah satu pusat tekstil dunia dan embarkasi haji bagi kaum Muslim terutama dari wilayah yang terhubung dalam perdagangan di Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan. Tahun 1651-1682 dianggap sebagai masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa dan merupakan puncak kemakmuran ekonomi Kesultanan Banten. Pada masa itu kota pelabuhan Surat juga merupakan pelabuhan penting yang mendatangkan kemakmuran bagi Kerajaan Mughal India.

Kajian terhadap sumber-sumber primer Eropa abad 17 mengungkapkan beberapa informasi penting bahwa hubungan intensif antara kedua emporium tidak hanya mengejawantah dalam bentuk perdagangan tetapi juga memperlihatkan intensitas hubungan intelektual dan spiritual dalam bentuk pengiriman ulama-ulama besar dari wilayah Gujarat ke Banten dan dalam fakta bahwa kota pelabuhan Surat merupakan embarkasi haji bagi warga Banten.

Berbeda dengan Azyumardi Azra (1994) yang menegaskan tentang akar pembaruan keagamaan di Indonesia akibat hubungan intensif ulama Timur Tengah dengan Nusantara abad ke-XVII-XVIII dan Claude Guillot (2008) yang hanya menitikberatkan hubungan perdagangan antara Banten dan Teluk Benggala, kajian ini mengajukan satu proposisi penting bahwa intensitas perdagangan dengan pelabuhan terpenting Kerajaan Mughal India berbanding lurus dengan hubungan intelektual keagamaan antara kedua emporium ini. Dinamika kehidupan intelektual dan spiritual keagamaan yang terjadi di Banten nampaknya lebih dekat dengan dinamika intelektual dan spiritual keagamaan di Gujarat India dari pada di Timur Tengah.

Ali, M. (2022). Banten dan Kota Pelabuhan Surat India 1651-1682: Hubungan Dagang, Intelektual dan Embarkasi Haji. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Pendahuluan

Menurut Bouchon (2007: 44) terdapat tiga bentuk perdagangan yang sangat penting pada awal abad ke-15: (1) binatang-binatang militer, (2) makanan, (3) pakaian. Dua jenis binatang militer yang diperdagangkan adalah gajah dan kuda. Gajah Sri Lanka dianggap paling popular karena di sana terdapat tempat pelatihan gajah khusus untuk berperang. Gajah-gajah ini diekspor ke semua wilayah barat India oleh para pedagang Malabar. (Bouchon, 2007: 44) Perdagangan kuda juga sangat penting, terutama dari Persia dan Arabia. Kuda perang dikirim dari al-Shihr atau Hormuz dan diturunkan di Chaul dan Dabhol untuk Kesultanan Deccan, atau di Bhatkal, Honavar dan Cannanore untuk Kerajaan Vijayanagar. Di ujung dua blok yang bersaing ini, Goa merupakan pasar kuda terbesar di wilayah tersebut dan kedua negara tersebut memperebutkan pengaruh atas Goa. (Bouchon, 2007: 44)

Beras, sebagai makanan pokok di Asia, didistribusikan dari tiga wilayah produsen. *Pertama*, wilayah agraris kerajaan Vijayanagar diairi umumnya oleh sungai-sungai besar: Krishna, Kaveri dan Mahanadi. *Kedua*, Lahan sawah Benggala dan Pegu, yang diairi oleh delta Gangga dan Salouen, panen dua sampai tiga kali dalam setahun. Pelabuhan-pelabuhan Sonargaon di Benggala dan Martaban di Pegu mensuplai Indochina barat, Malaka, Sumatera, Sri Lanka dan Maladewa. *Ketiga*, Jawa adalah wilayah produsen beras penting yang didistribusikan ke Semenanjung Malaya dan seluruh Nusantara. (Bouchon, 2007: 45)

Distribusi beras menggerakan sirkuit kedua. Kapal dari Malaka yang membawa batangan tembaga ke Pasai dan ditukar di sana dengan lada, yang kemudian nanti dijual di Martaban untuk mendapatkan beras yang akan dibawa ke Malaka. Adalah dengan beras, rempah-rempah biasanya didapat dari wilayah produsennya. Para pedagang Malabar membarter beras dengan lada dan jahe, yang mereka bawa ke wilayah dataran rendah Ghats dan dibawa ke pasar di pesisir. Mereka membawa beras ke Sri Lanka ditukar dengan kayu manis. Rempah-rempah mahal dari Maluku, para pedagang Jawa mendapatkannya dari orang-orang primitif, ditukar dengan beras, gerabah tua, dan manik-manik kecil dari gelas. Beras kadang dibarengkan dengan pakaian dari Coromandel dan khususnya Gujarat, dan kain berfungsi sebagai alat tukar. (Bouchon, 2007: 45)

Di samping beras, gula juga diperdagangkan secara luas. Gula dari kerajaan Vijayanagar didistribusikan sejauh Hormuz dan Aden. Di Benggala, gula tidak hanya diekspor dalam bentuk bubuk (puyer) yang dimuat dalam dalam karung terbuat dari kulit mentah yang diikat dengan kuat, tetapi juga menumbuhkan industri makanan ikutannya yaitu manisan sayuran dan buah-buahan yang disimpan dalam gentong-gentong tanah hitam. (Bouchon, 2007: 45)

Komoditas penting dagang ke tiga adalah pakaian. Produksi pakaian sebagaian besar berasal dari para pengrajin lokal, namun struktur produksi tekstil telah terbangun seperti masa modern. Umumnya terbuat dari sutera, sebagai barang mewah, dan lainnya dari katun. Pada abad ke-15, sutera umumnya berasal dari Cina

dan Persia. Sementara Benggala hanya mencukupkan pasar lokal. Industri katun India adalah yang pertama di dunia, dan diproduksi di tiga wilayah: Benggala, Koromandel dan Gujarat. (Bouchon, 2007: 46)

Perdagangan makanan dan tekstil berkaitan erat dengan perdagangan rempah-rempah, dan membagi Samudera Hindia dalam dua zona: barat dan timur. Lada, jahe dan kayu manis ditukar dengan beras, emas dan metal di pelabuhan-pelabuhan distributif. Di Laut Arab, lada, cengkeh, pala, kacang, dan bunga pala ditukar di tempat umumnya dengan beras, kemudian dengan produk jadi (senjata, porselen dan tekstil) di pasar Malaka dan Nusantara. (Bouchon, 2007: 46)

Gujarat

Gujarat adalah daerah yang dikenal kemudian menjadi pusat tekstil dunia saat itu karena efisiensi dalam jaringan distribusinya berhasil menyaingi dua daerah pesaingnya, Koromandel dan Benggala. Mendasarkan pada penanaman katun dan indigo untuk pewarna, produksi Gujarat diintensifkan untuk memenuhi kebutuhan pasar akan kain di Afrika, dunia Arab, Hormuz dan Nusantara Kota-kota besar di Gujarat memiliki sentra industri pembuatan tekstil:Surat, Broach, Cambay dan Ahmedabad. Kota-kota tersebut sampai saat ini masih dianggap sebagai ibukota tekstil.

Pedagang Gujarat tidak puas hanya memproduksi tekstil, tetapi juga membuat karpet, kulit, perhiasan dari batu akik dan batu kornelian, gading dan manik-manik yang terbuat baik dari cangkang kerang maupun dari kaca. Semua pasar Samudera Hindia dibanjiri dengan produk ini. Pedagang Gujarat dapat mendagangkan koin dan metal dari wilayah barat, gading, emas dan budak dari Afrika, emas dan lada panjang dari Sumatera, batu rubi dan pernis dari Pegu. Rempah-rempah dari Maluku dan batu mulia dari Sri Lanka ditukar dengan sejumlah tekstil dan manik-manik. Hal ini membuat para pedagang Gujarat kaya, dengan banyak emas dan batu mulia yang membuat penguasa di sana sangat kaya.

Hampir seluruh masyarakat Gujarat terlibat dalam perdagangan. Orang-orang Muslim adalah para pedaggang maritim yang tidak mengenal lelah, yang memiliki akses kepada nakhoda-nakhoda yang paling kompeten dan kepada para pelaut yang paling berpengalaman. Para pedagang tersebut mengorganisir sebuah jaringan korespondensi, yang membuat koneksi di setiap tempat antara produsen dan pemilik kapal. (Bouchon, 2007: 47)

Kompetensi dan *skill* para pengusaha Gujarat mengagumkan semua orang yang mereka temui. Pemilik dari pasar tekstil, berada di setiap pelabuhan transit pada rute rempah-rempah, mereka mengkoordinir hampir semua aktivitas perdagangan. Pada awal abad ke-16, kegiatan para pedagang Gujarat ini membenarkan ungkapan seorang penulis Portugis awal abad ke-16, Tome Pires: 'Cambay merentangkan dua lengan. yang satu menyentuh Aden dan yang lainnya Malaka.' (Bouchon, 2007: 47)

Titik persilangan utama rute perdagangan tua dari barat ke Malaka adalah Aden, Hormuz, dan pusat-pusat perdagangan di kerajaan Gujarat (Surat, Randar, Diu, dan Daman). Gujarat menduduki posisi paling penting dalam hubungan komunikasi langsungnya dengan Malaka. Kalikut di pantai Malabar, juga satu pelabuhan sangat penting, namun tidak memiliki komunikasi langsung dengan Malaka. Namun demikian semua pelabuhan asal usulnya berkaitan dengan pusat-pusat kapal lintas dan pemberhentian antara bagi rute laut yang panjang dari Barat ke Asia Timur *vice versa*. (Meilink-Roelofsz, 1966: 60)

Pelabuhan Surat, Ibukota Emporium Perdagangan di Samudera Hindia Barat

Kota-kota pelabuhan terkenal di Asia dari abad ke-10 di wilayah bara adalah Aden, Hormuz, Cambay dan Kalkuta. Di zona lainnya adalah Kilwa, Mogadishu, Aden, dan Jeddah. Di Timur, Samudera Pasai, kemudian Malaka, Kanton, dan Ch'üan-chou (Zaiton). (Chaudhuri, 2002: 102) Konstelasi emporium ini berubah setelah tahun 1600. Surat mengganti Kambay. Bandar Abbas atau Jumron mengganti Hormuz. Mocha, pelabuhan kopi dan Jeddah tetap sebagai pelabuhan antara redistribusi barang. Di Teluk Benggala dan timur Samudera Hindia terdapat beberapa nama baru dan lama: Masulipatnam, Hugli, Melaka, Aceh, Banten, Tongking dan Kanton. (Chaudhuri, 2002: 103)

Goa dahulu berada dipuncak list emporia (abad ke-16), namun di abad ke-17 diganti oleh Batavia, Madras, dan Kalkuta (Chaudhuri, 2002: 103). Di Teluk Persia, Jumron dan Basrah memainkan peran yang sama. Kota pelabuhan yang memiliki kemiripan dengan Malaka dalam tipologi emporium adalah kota pelabuhan Surat, yang melebihi reputasi sebelumnya oleh Kambay sebagai ibukota bisnis Gujarat. Di Nusantara, Aceh, Banten dan Makasar dapat memenuhi kriteria, namun dalam skala terbatas, seperti Malaka, dan satu per satu kemudian ditaklukkan oleh kekuatan laut VOC. Kanton dan Surat yang masih bisa bertahan sebagai emporium independen di Samudera Hindia pada abad-abad berikutnya (Chaudhuri, 2002: 116).

Surat adalah pelabuhan paling penting Gujarat terutama setelah daerah itu ditaklukkan oleh Akbar pada tahun 1573 dan kemudian berada dalam pemerintahan Kerajaan Mughal. Surat berkembang saat Cambay merosot. Surat dan Cambay memiliki kelebihan yang sama: dekat dengan rute caravan, yang menghubungkan Gujarat dengan kota-kota di India tengah dan utara. Di bawah kerajaan Mughal, kontrol politik ketat dilakukan untuk menghadang para perompak dan bandit serta milisi-milisi raja-raja kecil, yang selalu mengganggu para pedagang karavan.

Dengan kebangkitan lalu lintas maritim ke Laut Merah dan Teluk Persia pada perempat terakhir abad ke-16, para pedagang dari kota pelabuhan Surat berada dalam posisi sangat diuntungkan untuk mengambil inisiatif dari Kambay, yang mungkin terlalu terlibat dalam wilayah dagang Portugis. Ketika Kompeni dagang Eropa Utara datang ke India Barat, kota pelabuhan Surat sudah mampu mensuplai

semua kebutuhan komersial. Surat adalah salah satu pusat terdepan dalam perbankan di India dan sumber utama dana-dana modal. Kombinasi perdagangan dan keuangan terus berlangsung hampir dua ratus tahun dan Surat tetap menjadi ibukota emporium perdagangan di Samudera Hindia barat (Chaudhuri, 2002: 118). Sah Jahan, pembangun Taj Mahal, memiliki armada perdagangan besar, yang beroperasi dari pelabuhan India barat Surat pada tahun 1650-an (Subrahmanyam, 2012: 19-20).

Perdagangan maritim Mocha, Aden, dan Surat di Samudera Hindia barat memiliki *partner* di belahan dunia lain: Meliapur, Masulipatam, dan Hugli di India selatan dan timur. Aceh, Banten dan Manila di Kepulauan Indonesia. Sementara yang menjadi suplemen bagi perdagangan Malaka adalah Kanton, Macau dan Nagasaki di Timur Jauh (Chaudhuri, 2002: 80).

Perdagangan VOC di bagian barat Samudera Hindia tidak berhasil. Kalah bersaing dengan para pedagang kota pelabuhan Surat, yang dominan di Laut Merah. Pada tahun 1655, VOC menghentikan perdagangan ke sana dan bergantung kepada kota pelabuhan Surat untuk perak dari Mocha Yaman (Gaastra, 2007: 189). Menerapkan kebijakan surat jalan (*pass*) sangat sulit bagi VOC. Kapal-kapal pedagang Surat tetap membeli timah dari pesisir Semenanjung Malaya tanpa *pass* (Gaastra, 2007: 192).

Intensitas Perdagangan Banten dan Kota Pelabuhan Surat

Pedagang dari berbagai bangsa datang ke Banten untuk menjual komoditas yang dibawanya di pelabuhan internasional Banten. Pada tahun 1681 tercatat setidaknya 63 pelayaran keluar masuk di jalur Banten. Lebih dari 5 kapal keluar masuk Banten setiap bulannya. Kapal-kapall tersebut 'datang dari atau berangkat menuju negeri-negeri yang terbentang antara Jepang hingga Eropa.' Hal ini bukti dari kebenaran penegasan Syahbandar Banten yang menyatakan kepada pedagang yang baru datang ke pelabuhan Banten bahwa '*de havene* (*van Banten*) *vrij* (*is*) *voor alle Coopluyden*' (Pelabuhan Banten terbuka bagi semua pedagang (Guillot 2008: 249, 261).

Dari 63 pelayaran yang keluar masuk ke pelabuhan Banten, kapal-kapal yang datang dari atau berangkat menuju kota pelabuhan Surat menempati nomor urut dengan jumlah pelayaran yang signifikan. Dengan demikian, hubungan perdagangan antara Banten dan Surat dapat dikatakan berlangsung sangat intensif. Beberapa kapal yang mengangkut berbagai komoditas yang akan didagangkan di pelabuhan Banten berangkat dari Surat, baik sebagai *port of call* (pelabuhan transit), maupun *port of departure* (titik keberangkatan awal) menuju Banten. Sejak berdirinya loji dagang Inggris di Banten tahun 1602[1] dan di Surat tahun 1604, kapal-kapal

1 Loji dagang Inggris yang didirikan di Banten tahun 1602, adalah loji dagang pertama Inggris di Luar Negeri dan merupakan permulaan sejarah Kompeni Inggris (EIC). lihat Basset 1955: 4.

dagang Inggris hampir setiap tahun berangkat ke Banten dari Surat dan sebaliknya. Kecuali jeda satu dekade, tahun 1653-1659, akibat blokade pasukan Kompeni Belanda di Selat Sunda dan Teluk Banten akibat peperangan antara Inggris dan Belanda, pelayaran kapal dagang Inggris dari Surat menuju Banten dan sebaliknya berlangsung setidaknya satu tahun satu kali (Basset 1955: 145).

Begitu pula dengan kapal-kapal dagang bangsa lain, yang memiliki loji dagang di Banten seperti Perancis, Den Mark, Belanda dan kapal-kapal para pedagang swasta dari beragam suku dan bangsa seperti Cina, Arab, Persia, Armenia, Melayu, Makassar, Aceh, Siam, Pegu, Portugis, Spanyol. Meskipun tidak seintensif kapal dagang Inggris, Surat adalah salah satu tempat tujuan penting kapal mereka yang berangkat dari Banten (Guillot 2008: 249).

Intensitas perdagangan antara kedua emporium besar ini semakin meningkat, ketika Sultan Ageng Tirtayasa membangun armada kapal dagang sendiri sejak tahun 1663 dan Surat adalah salah satu tujuan penting kapal-kapal dagangnya sejak tahun 1670. Seperti dapat dilihat dalam tabel tersebut di bawah ini, kapal-kapal Sultan Banten datang ke Surat sebagai destinasi akhir, maupun sebagai destinasi antara menuju Mocha (Yaman), maupun Jumron dan Basrah.

Tabel 1 Intensitas perdagangan Banten dan Surat dalam Arsip VOC 1660-1682 dan EIC 1640-1682

Tahun	Asal		Tujuan		Pemilik	Frekuen-si	Keterangan
1660	Banten		Surat		-EIC	1	Ulama dari Surat menikah dengan wanita Banten dan memiliki keturunan
	Surat		Banten		EIC	1	
1661	Surat		Banten		EIC	1	6 orang ulama dari Surat. Diberi akomodasi oleh Sultan selama 1 bulan dan oleh seorang ulama Gujarat di Banten, Abdul Anam, selama 2 bulan.
1662	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	

1663	Banten		Kedah	Malaka	SAT	1	Sultan mengirim utusan untuk menjemput 3 orang ulama [Gujarat] dari Kedah
	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1664	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1665	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1666	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1667	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1668	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1669	Surat		Banten		EIC	1	
	Banten		Surat		EIC	1	
1670	Banten		Surat	Mocha	SAT	1	
	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1671	Banten		Surat	Mocha	SAT	2	
	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1672	Banten		Surat		Saudagar Armenia	1	Kapal EIC membawa kertas produk Surat
	Banten		Surat		Perancis	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
	Banten		Surat		EIC	1	

1673	Surat		Banten		SAT	1	
	London	Aleppo	Surat	Banten	EIC	1	
	Banten Banten		Surat Surat	Jumron&Basrah Mocha	SAT SAT	1 1	
1674	Banten		Goa	Surat	SAT	1	
	Banten		Surat	Mocha	SAT	1	
	Banten		Surat		EIC	1	
1675	Banten		Surat		SAT	1	
	Banten		Surat		EIC	1	
	Surat		Banten		EIC	1	
1676	Mocha	Surat	Banten		SAT		Sultan Haji, Putera mahkota turut serta
	Banten		Surat		SAT	PP	
	London	Surat	Banten		EIC		
1677	Banten		Surat		SAT	2	2 kapal SAT ditahan di Surat selama tiga bulan
	Surat		Banten		EIC	1	
	Banten		Surat		EIC	1	
1678	Surat		Banten		EIC	1	Syeikh Yusuf Makassar
	Surat		Banten		SAT	1	
	Surat Surat		Banten Banten		Perancis A.D.	1 1	
1679	Persia	Surat	Banten		VOC		SAT menjual 1 kapal ke saudagar Surat
	Banten		Surat		SAT	2	
	Banten		Surat		Perancis	1	
1680	Surat		Banten		EIC	2	Haji Ahmad Jaha Mashur
	Banten		Surat		EIC	3	
	Banten Persia	Surat	Surat Banten	Cina	Perancis Cina	1	
1681	Banten		Surat		EIC	1	
	Banten		Surat		Perancis	2	
	Surat Surat		Banten Banten		Sultan Haji EIC	1 1	

1682	Surat	Bata-via	Banten		EIC	1	3 ulama dari Surat.
	Surat		Banten		Sultan Haji	1	
	Banten		Surat		EIC	1	

(sumber: Dag Register 1660-1682 dan Arsip EIC dalam Indian Office Record).

EIC: East India Company (Inggris). SAT: Sultan Ageng Tirtayasa.

A.D.: Abas Daleram, saudagar Surat.

Kapal-kapal dagang yang berlayar dari Bantenmenuju pelabuhan Surat umumnya, seperti yang terekam dalam catatan pejabat (*dag register*) VOC di Batavia membawa komoditas dagang antara lain lada, swavel, sulfur, tembaga Jepang, gula, cangkang kura-kura, gobang (koin) emas, seng (*spelter*), timah, kayu cendana, gading, porselen, kamper, rotan, kayu aguil, arak, dan getah pewarna pakaian. Sementara kapal-kapal yang datang ke Banten dari Surat umumnya membawa komoditas dagang bervariasi: kain Surat, cindei sutera, gandum, kacang mete, kulit Persia, uang koin,manik-manik dari perak dan emas, kertas,minyak rasamala, getah pohon *coryphe gebanga* (*poetsjok*) yang wangi, batu ambar, dan terkadang opium

Ulama yang datang ke Banten dari Surat yang menumpang kapal dagang dapat dikatakan intensif. Dalam sumber primer Eropa, seperti terlihat dalam tabel di atas, disebutkan tentang keberadaan seorang ulama, Syaikh Abdul Anam, dari Gujarat yang tinggal di Banten dan menjadi tuan rumah bagi ulama-ulama dari Gujarat lainnya yang datang ke Banten. Sampai tahun 1680-an, tidak ada informasi mengenai kepulangan ulama ini. Dalam *dag register* tahun 1681, disebutkan tentang seorang ulama dari Gujarat yang melindungi pasukan Banten wilayah Karawang, yang dikuasai Banten. Dalam sumber yang sama tahun 1682, juga dilaporkan kedatangan tiga ulama dari Surat ke Banten.

Ulama dari Gujarat nampaknya menempati posisi spesial di mata Sultan Banten. Hal ini terefleksi dalam penyambutan kedatangan ulama-ulama dari Gujarat tersebut. Dengan menumpang kapal Inggris, *the Hope*, yang tiba di Banten dari Surat India tanggal 16 april 1661 dilaporkan,ada 6 orang ulama turut serta datang ke Banten. Kemudian oleh 60 santri Banten, dengan 9 perahu, disambut dan diajak untuk menghadap Sultan. 6 ulama tersebut membawa dua pucuk surat untuk Sultan. Keenam ulama tersebut diterima oleh Sultan di istana selama dua jam. Kemudian Sultan meminta kepada Fekih Najmudin, atau Kepala Penghulu Kesultanan, untuk memberikan tempat yang nyaman untuk alim ulama tersebut dan mengundang ulama tersebut untuk makan malam bersamanya di istana. Ulama tersebut tinggal di Banten selama tiga bulan. 1 bulan tinggal di istana Banten dan 2 bulan tinggal di rumah ulama dari Gujarat, Syaikh Abdul Anam (D.R. 23.4.1661; D.R. 23.5.1661).

Kota Pelabuhan Surat sebagai Embarkasi Haji

Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa pada abad ke-17 Surat menempati posisi distinktif yang dikenal sebagai gerbang menuju Mekah (Wink, 2004: 75) Pelabuhan Surat tidak hanya memberikan *income* cukai substansial dan personal ke raja-raja Mughal dan gubernur Surat, tetapi juga menempati tempat terhormat sebagai embarkasi jamaah haji tahunan ke Mekah (K.N. Chaudhuri, 2002: 117-8).

Jamaah haji dari berbagai daerah di Asia Tenggara dan daerah-daerah yang terhubung dalam perdagangan di Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan harus menumpang kapal yang berlayar menuju Surat. Dari sana, mereka akan difasilitasi oleh Raja Mughal untuk dapat melaksanakan ibadah haji di Jazirah Arab. Begitu pula dengan rombongan haji dari Banten. Sebuah kapal De Oliphant dari Surat India tiba di Banten tanggal 29 juni dibawah komando seorang kapten bernama John Reeve. Kapal tersebut membawa pakaian dan juga 28 penumpang dan sebagian besar adalah warga kota Banten yang telah melaksanakan ibadah haji. Tiga pimpinan mereka bernama Ratu Bagus Jayadireja, putera mendiang Pangeran Jayaningrat, Ratu Bagus Jaya Taruna, saudaranya Ratu Bagus Abdul Syukur dan ketiga seorang kelahiran Arab, Haji Abdul Karim, suami puteri Ratu Bagus Prana, mereka berada di loji dagang Inggris di bawah penjagaan pasukan Banten (DR 17.7.1682).

Komunitas Pedagang dan warga Gujarat di Banten

Tidak ada satu pun tempat, menurut Pires, yang tidak ada pedagang Gujarat. Mereka adalah pelaut yang memiliki kapal dengan ukuran lebih besar daripada orang India pesisir manapun. Gujarat memiliki banyak orang yang ahli dalam mengawaki kapal-kapal tersebut.(Wink, 2004: 199-200) Komunitas pedagang dan masyarakat dari Gujarat adalah salah satu komunitas bangsa asing yang paling banyak tinggal di Banten. Masyarakat dari India barat ini bertambah sedemikian banyak terutama di awal tahun 1670-an. Bangsa yang dijuluki dalam arsip VOC dengan 'bangsa *Moor*' ini diakui secara resmi oleh Sultan Banten sebagai bangsa asing bersama dengan orang Tionghoa, Belanda, Inggris, Perancis, Denmark dan Portugis. Mereka memiliki perwakilan di istana, 'seorang yang menurut pandangan pemerintah memiliki tanggung jawab atas keseluruhan masyarakat India di sana.' (Guillot 2008: 259) Komunitas pedagang dan warga Surat nampaknya menempati posisi istimewa bagi Sultan Banten. Hal ini terefleksi dalam fakta bahwa dua dari beberapa istri Sultan Haji (r. 1682-1685), putera dari Sultan Ageng Tirtayasa berasal dari sana (DR 15.6.1681).

Adalah Daud Sulaeman, yang diangkat sebagai kapiten bangsa India Muslim dan gentif di Banten sejak awal tahun 1670-an dan masih menduduki posisinya sampai awal tahun 1682 (DR 14.1.1682). Namun ketika terjadi perang besar antara Kompeni Belanda yang mendukung Sultan Haji dengan Sultan Ageng Tirtayasa, Daud Sulaeman dipecat oleh Sultan Haji. Untuk menjembatani kepentingan perdagangan komunitas pedagang India Muslim dan Gentif di Banten, Sultan Haji

mengangkat Pauly, kepala loji dagang Denmark (DR 14.1.1682).

Pasca dikuasainya Banten oleh Kompeni Belanda pada april 1682, tokoh saudagar dan komunitas Muslim India di Banten ini, menyatakan loyalitasnya kepada Sultan Haji dan Belanda. Pada awal bulan juli 1682, Gubernur Jenderal Cornelis Speelman mengundangnya untuk datang kemarkas VOC di Batavia (DR 7.7.1682). Nampaknya sejak itu ia memilih pindah bersama ribuan komunitas pedagang India ke Batavia dan memilih memihak kepada Kompeni Belanda. Karena keberpihakannya ini ia menjadi sasaran penyerangan pasukan Banten. Kapal miliknya yang mengangkut penumpang, budak miliknya, warga Batavia, dan enam orang penumpang lainnya diserang dan ditenggelamkan di perairan sekitar Tanjung Priuk oleh pasukan Banten. Seorang meninggal, tiga lainnya melarikan diri dan satu orang terluka (DR 16.7.1682).

Hubungan Intelektual dan Spiritual Kota Pelabuhan Surat dan Banten

a. **Konsep Martabat Tujuh**

Tokoh sufi shattariyah Muhammad Ghaut Gwaliori (w. 1562) datang ke Ahmadabad dan didukung klaim-klaim mistiknya oleh muridnya Wajihuddin Gujarati (w. 1589), yang menurut Badauni, perwujudan ideal dengan kehebatan ilmiah dan kelebihan-kelebihan manusia. Di samping seorang yang hebat dalam semua bidang keilmuan, ia juga mempunyai kemampuan menyembuhkan dan sangat dermawan. Wajihuddin adalah seorang penulis produktif dan meskipun pencapaian karya-karya intelektualnya, ia adalah seorang ulama yang cenderung sufistik. Salah seorang muridnya, dan sekaligus khalifahnya, Muhammad ibn Fadlullah Burhanpuri, menulis kitab *tuhfat al-mursalah ila al-nabi* (1620), sebuah karya yang sangat instrumental dalam penyebaran tasawuf di Indonesia. (Schimmel, 1980: 70) Lewat karyanya tersebut al-Burhanpuri dianggap ulama yang pertama kali mengembangkan dengan cara yang lebih ortodoks teori Martabat Tujuh.

Beberapa tokoh sufi di berbagai daerah di Indonesia mengembangkan konsep Martabat Tujuh yang telah dikembangkan oleh al-Burhanpuri tersebut di atas. Syamsuddin al-Sumatrani (Pasai, Aceh), Abdurrauf al-Singkili (Singkel, Aceh), Syeikh Abdul Muhyi Pamijahan (Tasikmalaya Jawa Barat), Burhanuddin Ulakan (Pariaman Sumbar), Abdussamad al-Palimbangi, dan Aria Wangsakara (Banten) adalah para ulama yang dianggap mendiseminasikan ajaran tersebut di Nusantara (Faturahhman, 1999; Christomy, 2003; Ali, 2019).

Namun demikian, konsep Martabat Tujuh yang dikembangkan oleh Muhammad ibn Fadlullah al-Burhanpuri baru berkembang di Nusantara pada awal abad ke-17 melalui muridnya, Syamsuddin al-Sumatrani (Muthari, 2001; Sangidu, 2002: 6-7) Pendapat ini membantah keyakinan umum para peneliti sejarah bahwa ajaran wujudiyah Hamzah yang berkembang di Indonesia sampai saat ini merupakan ajaran Martabat Tujuh. Menurut Abdul Hadi W.Muthari (2001), Hamzah dan para

wali di Pulau Jawa abad ke-16, seperti Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga tidak pernah mengajarkan ajaran Martabat Tujuh.

Diskursus dan penghayatan tentang konsep *wujudiah* yang lebih dikenal di dunia Melayu dengan martabat tujuh tersebut di atas konon sangat akrab di telinga kakek Sultan Ageng Tirtayasa ini. Ia bahkan mengikuti polemik dua sufi filosof Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniri dan bahkan mengundang al-Raniri, ulama kelahiran Gujarat India tersebut ke Banten. Sultan Abul Mafakhir nampaknya juga terheran-heran dengan polemik keras kedua ulama tersebut yang konon menimbulkan kehebohan tidak hanya di istana Kesultanan Aceh tetapi juga di wilayah lain di dunia Melayu. (Ali *et al*, 2015: 2-4) Maka atas dasar itulah maka ia menugaskan Wangsakara pada tahun 1636 untuk memohon penjelasan dan arti komprehensif tentang tiga kitab: *marqam*, *wujudiah*, dan *muntahi* kepada Syarif Zaid Mekah (Pudjiastuti, 2015: 343).

Marqam berarti tulisan, namun judul yang lengkap karya ini hingga kini belum diketahui, sedangkan Muntahi berarti "Orang Yang Ahli", yakni salah satu derajat dari ketiga bagi orang yang telah mencapai kemapanan dalam mengamalkan ajaran Tasawuf setelah *mubtadi'* dan *mutawassit*. *Muntahi* adalah judul dari salah satu karya prosa Hamzah Fansuri mengenai Hakekat Tuhan. Adapaun *Wujudiyyah* adalah nama lain dari konsep *Wahdat al Wujud* (Kesatuan Wujud) yang kemudian hari lebih dikenal dengan istilah "Martabat Tujuh", yakni yang terdiri dari *Ahadiyyah*, *Wahdah*, *Wahidiyyah*, '*Alam Mithal*, '*Alam Marwah*, '*Alam Asjám'*, dan *Insán Kámil*.

Terkait dengan tema tingkatan terakhir dari Tujuh Martabat tersebut, sultan Abu al-Mufakhir Mahmud 'Abd al Qadir sangat tertarik untuk memahami konsep yang dimaksudkan secara lebih mendalam. Untuk itu, ia menyalin kitab yang berjudul *al Insán al Kámil fi Ma'rifat al Awakir wa al Awa'il* karangan Syaykh 'Abd al Karim al Jilli (w. 832H/1428M) yang juga seorang pengikut setia dan pendukung utama Syaikh Ibn al 'Arabi al Andalusi (w.638/H1240) terkait konsep "Martabat Tujuh". Kini salinan kitab yang terdiri dari 2 jilid, dan setebal 1703 halaman ini disimpan di perpustakaan Universitas Leiden (Ali et al, 2015: 197-198).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perkembangan penyebaran ajaran tarekat al-Burhanpuri di Banten pada awal abad ke-17, masa Sultan Abul Mafakhir, nampaknya berbanding lurus dengan stabilitas perekonomian Banten dan perkembangan hubungan perdagangan dengan dunia luar, khususnya wilayah Gujarat India. Seiring meningkatnya intensitas hubungan perdagangan antara kedua emporium ini pada masa Sultan Ageng Tirtayasa 1651-1682, maka penyebaran ajaran al-Burhanpuri di wilayah Banten nampaknya juga mengalami peningkatan karena intensitas keluar masuk ulama Gujarat ke Banten.

b. **Penyebaran Tarekat Syattariyah di Banten**

Tarekat yang didirikan oleh Syaikh Abd Allah al-Syattar yang wafat tahun

1485 ini dihidupkan kembali oleh Syaikh Muhammad al-Gaus al-Hindi (w. 1563) dan Syaikh Wajih al-Din al-'Alawi al-Gujarati (w. 1589) di Anak Benua India. Ajaran tarekat ini mengalami perkembangan pengaruh secara geografis melalui Syaikh Sibgat Allah (w. 1606). Popularitas ajaran ini disamping karena ajaran-ajarannya dianggap paling mudah untuk dipraktekan dan diikuti oleh masyarakat pada umumnya, juga karena kedekatan ulama-ulama tersebut dengan penguasa Mughal (Shoheh, 2018: 78).

Dalam konteks dunia Melayu-Nusantara, sejumlah ulama menempati posisi sebagai khalifah tarekat ini: Syaikh Abd Allah al-Syattar, Syaikh Hidayat Allah al-Sarmat, Syaikh Haji Huduri, dan Syaikh Muhamad Gaus al-Hindi. Dari keempat ulama tersebut Syaikh Gaus dianggap paling berhasil memapankan ajaran dan praktek ritual tarekat Syattariah melalui sejumlah karangannya, satu di antaranya yang paling fenomenal dan ini salinannya ditemukan di Keraton Kesultanan Banten adalah *al-Jawahir al-Khamsah* (Shoheh, 2018: 79).

Berbeda dengan naskah *Insan Kamil* yang membahas tema-tema tasawuf secara filosofis, terutama terkait dengan pemikiran Ibnu 'Arabi tentang konsep *wahdat al-wujud*, *Kitab al-Jawahir al-Khamsah* berisi tuntunan praktis bagi para pengikut tarekat Syattariah. *Kitab al-Jawahir* memuat, seperti tercermin dalam judulnya, lima tuntunan praktis: menyangkut (1) ibadah, (2) zuhud, (3) kreasi doa, (4) zikir para ahli zikir dan (5) warisan yang haq dan *a'mal al-muhaqqiqin* (amalan para ahli hakekat) dan metode untuk mencapainya (Shoheh, 2018: 82-3).

Salinan *Kitab al-Jawahir al-Khamsah* di Keraton Banten

Salinan kitab ini dapat ditemukan di berbagai negara: Perpustakaan Nasional Tunisia, di perpustakaan Universitas King Sa'ud dan di Perpustakaan Nasional RI (PNRI). Hasil uji filologis dan kodikologis menyatakan bahwa salinan ini berasal dari abad ke XVIII dan dituliskan di atas kertas Eropa. Naskah salinan *Kitab al-Jawahir al-Khamsah* digabung oleh penyalinnya dalam satu manuskrip dengan *Risalah Syattariyah* karya Syaikh Baha al-Din al-Hindi. Dua buah manuskrip salinan *Kitab al-Jawahir al-Khamsah* yang disimpan di PNRI berasal dari keraton Kesultanan Banten (Shoheh, 2018: 87).

Catatan silsilah tarekat Syattariyah dimuat dalam salah satu salinan naskah tersebut. Dimulai dari pemilik naskah dari Banten, Syaikh Muhammad Habib bin Mahmud, dari bapaknya, Mahmud bin Abd al-Qahhar, tersambung ke dua tokoh tarekat syattariyah abad 17: Syakh Abd al-Muhyi Pamijahan Tasikmalaya dan Syaikh 'Abd al-Rauf Singkel, dan seterusnya sampai terhubung ke Ali bin Abi Talib (Shoheh, 2018: 90).

Hubungan Perdagangan Intensif dengan Kota Pelabuhan Surat dan Dinamika Kehidupan Intelektual dan Spiritual Banten

Di akhir diskusi, penulis mengajukan satu pertanyaan penting apakah ada keterkaitan antara hubungan perdagangan yang intensif antara Banten dan Surat dengan dinamika kehidupan intelektual dan spiritual di Kesultanan Banten khususnya pada masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa. Jawaban atas pertanyaan ini terafirmasi dengan, seperti didiskusikan dalam paragraf sebelumnya, kedatangan para ulama Gujarat ke Banten dan keberadaan komunitas pedagang, warga dan ulama Gujarat di Banten. Dengan demikian dinamika intelektual dan spiritual di Banten tidak terbatas oleh kedatangan para ulama dan santri yang telah belajar dari Haramain tetapi juga, dan ini nampaknya berlangsung lebih intensif, karena kedatangan ulama dari Gujarat ke Banten dan interaksi masyarakat Banten dengan ulama dan warga Gujarat yang tinggal di Banten. Di samping itu juga tidak menutup kemungkinan adanya otorisasi pengamalan dan pengajaran tarekat yang dilakukan oleh ulama Gujarat yang datang ke Banten kepada para santri dan para pengikutnya di Banten. Hal yang sama nampaknya juga terjadi sebagai dampak hubungan perdagangan yang sedemikian intensif, bahwa orang-orang Banten yang singgah dan atau tinggal di Surat mendapatkan otorisasi pengajaran intelektual dan spiritual dari para ulama Gujarat di sana.

Melihat intensitas perdagangan antara kedua emporium seperti didiskusikan di atas, nampaknya perlu ditinjau ulang pandangan mapan di kalangan ahli dan peneliti sejarah intelektual Islam di Nusantara, terutama menyangkut proposisi bahwa diseminasi ajaran tasawuf dan otorisasi hubungan guru murid terbatas hanya terjadi di Haramian saja dan menegasikan kenyataan lalu lintas ulama-ulama dari Gujarat ke emporium-emporium besar yang menjadi mitra dagang strategisnya. Kajian terhadap sumber-sumber Eropa abad ke-17 dan terhadap salinan manuskrip-manuskrip yang ada di Keraton Kesultanan Banten, yang kini sebagian koleksinya disimpan di PNRI dan Perpustakaan Universitas Leiden, menunjukan keterkaitan antara intensitas hubungan perdagangan antara Banten dan Surat dengan dinamika intelektual dan spiritual yang terjadi di Banten. Dan juga sebagai dampak dari hubungan perdagangan yagn sedemikian intensif, nampaknya ada keterkaitan antara dinamika intelektual dan spiritual yang terjadi di anak benua India dengan dinamika dan spiritual di Banten.

Simpulan

Tahun 1651-1682 dianggap sebagai masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa dan merupakan puncak kemakmuran ekonomi Kesultanan Banten. Saat itu Banten dijuluki sebagai pusat distribusi produk-produk Asia di Nusantara. Kerajaan Mughal India memiliki salah satu pelabuhan simpul perdagangan dunia, Surat, yang saat itu dikenal sebagai salah satu pusat tekstil dunia, ibukota bisnis Gujarat dan embarkasi haji bagi kaum Muslim terutama dari wilayah yang terhubung dalam perdagangan di Samudera Hindia dan Laut Cina Selatan.

Hubungan perdagangan antara Banten dan kota pelabuhan Surat dapat

dikatakan berlangsung sangat intensif. Dari 63 pelayaran yang keluar masuk ke pelabuhan Banten, kapal-kapal yang datang dari atau berangkat menuju Surat menempati nomor urut dengan jumlah pelayaran yang signifikan. Sebagai dampaknya adalah terbentuknya komunitas warga Gujarat di Banten yang memiliki perwakilan resmi di istana Kesultanan Banten.

Di samping membawa komoditas perdagangan, kapal-kapal yang datang dari Surat ke Banten tersebut menjadi moda transportasi bagi ulama Gujarat datang ke Banten. Sultan Banten sangat menghormati ulama-ulama tersebut dengan memberikan sambutan meriah atas kedatangan mereka dan memberi mereka akomodasi kerajaan. Sebagian dari ulama tersebut tinggal beberapa saat dan sebagian lainnya tinggal permanen.Ulama dari Gujarat nampaknya menjadi pembimbing spiritual tidak hanya bagi anggota komunitas Gujarat tetapi bagi kalangan bangsawan dan warga biasa Banten.

Ditemukannya salinan *kitab insan kamil* Abd al-Karim al-Jilli dengan terjemah antar baris dalam bahasa jawa Banten, *jawhar al-haqa'iq* karya Nuruddin al-Raniri, dan salinan *kitab al-jawahir al-khamsah* karya Muhammad al-Ghawth al-Hindi dan *Risalah Syattariyah* karya Syaikh Baha al-Din al-Hindi di eks Keraton Kesultanan Banten menunjukan kuatnya pengaruh ulama Gujarat tersebut kepada dinamika intelektual dan spiritual di Kesultanan Banten.

Berbeda dengan Azyumardi Azra (1994) yang menegaskan tentang akar pembaruan keagamaan di Indonesia akibat hubungan intensif ulama Timur Tengah dengan Nusantara abad ke-XVII-XVIII kajian ini mengajukan satu proposisi penting bahwa intensitas perdagangan dengan pelabuhan terpenting Kerajaan Mughal India berbanding lurus dengan hubungan intelektual keagamaan antara kedua emporium ini.

Sebagai dampak dari hubungan perdagangan yang intensif, otorisasi keilmuan tidak hanya berlangsung di Haramain tetapi nampaknya bisa juga diberikan langsung di Banten oleh Ulama Gujarat yang datang ke sana. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dinamika kehidupan intelektual dan spiritual keagamaan yang terjadi di Banten nampaknya lebih dekat dengan dinamika intelektual dan spiritual keagamaan di Gujarat India dari pada di Timur Tengah.(*wallahu a'lam*)

Daftar Pustaka

Ali, Mufti *et al*. 2015. *Konsep 'Manusia Tuhan' Menurut Syaykh Abd al-Karim al-Jili dalam Naskah al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il (1) Salinan Dari Banten 1893 M*. Serang: LP2M UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

Ali, Mufti.2019. *Aria Wangsakara Tangerang. Imam Kesultanan Banten dan Pejuang Anti Kolonialisme (1615-1681)*.

Serang: Yayasan Bhakti Banten & Pemkab. Tangerang.

Anonim. 2000. *VOC--Glossarium, Verklaringen van Termen, Verzameld uit de Rijks Geschiedkundige Publicatiën die*

Betrekking Hebben op de Verenigde Oost-Indische Compagnie. Den Haag: Instituut voor Nederlandse

Geschiedenis.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung:

Mizan.

Bouchon, Geneviéve. 'Trade in the Indian Ocean at the dawn of the sixteenth century', in Sushil Chaudhury &

Michel Morineau (eds.). 2007. *Merchants, Companies and Trade Europe and Asia in the Early Modern Era (Studies*

in Modern Capitalism) (Cambridge, Cambridge University Press. pp. 42-51

Chaudhuri, K.N., *Trade and Civilisation in the Indian Ocean an Economic History from the Rise of Islam to 1750*

(Cambridge, Cambridge University Press: 2002).

Christomy, Tommy. 2008. *Signs of Wali: Narratives at the Sacrred Sites in Pamijahan, West Java*. ANU E-Press.

De Haan, J, (Ed.). 1907. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India, Anno 1678,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

-------------. 1909. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel*

Nederlants India, Anno 1679, Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

-------------. 1912. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India, Anno 1680,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nuhijff.

-------------. 1919. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India, Anno 1681,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. 'sNijhoff.

Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Group.

Foster, S.W.1906- 1927. *The English Factories in India 1618-1669*. Oxford. Clarendon Press. 6 vols.

Fawcet, S.C. 1936-1954. *The English Factories in India 1670-1684*. Oxford. Clarendon Press. 3 vols.

Gaastra, Femme S., 'Competition or Collaboration? Relations between the Dutch East India Company and Indian Merchants around 1680' in Sushil Chaudhury & Michel Morineau (eds.), *Merchants, Companies and Trade Europe and Asia in the Early Modern Era (Studies in Modern Capitalism)* (Cambridge, Cambridge University Press: 2007), pp. 189-201

Guillot, Claude**.** 2008. *Banten Sejarah dan Peradaban Abad X-XVII*. Jakarta: KPG.

Mees, W. Fruin, (Ed.), 1928*, Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India, Anno 1682,* Batavia: G Klolff& Co. Batavia

Meilink-Roelofsz, M.A.P. 1962. *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago Between 1500 and*

about 1630. The Hague: Martinus Nijhoff**.**

Muthari, Abdul Hadi W. 2001. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta. Paramadina.

Prange, Sebastian R. 2018. *Monsoon Islam. Trade and Faith on the Medieval Malabar Cost*. Cambridge. Cambridge

University Press.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. 1983. *A History of Sufism in India* (Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd. vol. II.

Sangidu. 2002. 'Konsep Martabat Tujuh dalam *al-Tuchfatul-Mursalah* Karya Syaikh Muhammad Fadhlullah al-

Burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi'. *Humaniora*, vol. 14, no. 1, p. 1-11.

Schimmel, Annemarie. 1980. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden. E.J. Brill.

Shoheh, Muhamad. 2018. 'Naskah al-Jawahir al-Khamsah sebagai Sumber Rujukan Ajaran Tarekat Syattariyah

dan Persebaran Salinannya.' *alQalam* vol. 35 no. 1, p. 75-102.

Subrahmanyam, Sanjay. 2012. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700 A Political and Economic History* (West

Sussex, Wiley-Blackwell. 2nd edition.

Van Der Chijs, Mr. J.A. (Ed.). 1888. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1653,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff

------------. 1889. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1659,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff

------------. 1897. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1668-1669,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

----------. 1898. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1670-1671,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

------------. 1899. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1672,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

------------. 1901. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1673,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

------------. 1903. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1676,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

------------. 1904. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1677,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

------------. 1904. *Dag Register, Gehauden Int Casteel Batavia, Vant Passerende Deer Ter Plaetse Als Over Geheel Nederlants India Anno 1680,* Batavia Landsrukkerij: 'sHage M. Nijhoff.

Wink, André. 2004. *al-Hind, the Making of the Indo-Islamic World Indo-Islamic Society 14th-15th centuries*. Leiden &

Boston: E.J. Brill.

Manuscript and Cultural Negotiations on the Spice Route

Syair Nasihat : Tracing the Spice Route of Java – Bali – Kalimantan – Sulawesi through Ancient Manuscripts

Asep Yudha Wirajaya[1*], Bani Sudardi[2], Istadiyantha[3], Warto[4]
[1,2,3,4]*Faculty of Humanities –Sebelas Maret University*
[*]*e-mail:* asepyudha.w@gmail.com

Abstract

Syair Nasihat is one of the ancient manuscripts found in Bali on April 10, 1857 AD. This manuscript has its uniqueness because it is written in Arabic letters and Malay. Bali is a scriptorium dominated by lontar media and uses Javanese or Old Javanese letters. At least, the existence of the *Syair Nasihat* manuscript provides a portrait of the traces of a fairly close relationship between the various kingdoms in the archipelago, such as Majapahit, Gelgel, Kubu, and Gowa. So far, manuscript genres that include poetry or rhymes are rarely used as study material in tracing the spice routes of the archipelago. Therefore, the existence of the manuscript is important to be included in one of the important historical pieces of evidence to be studied further. Thus, this portrait of the spice route in the archipelago does not only describe a map of the route of the spice travel routes but is also able to provide an overview of the cosmopolitanism attitude which has transcended the boundaries of the territory of power, even belief. It is these wisdom values that need to be re-expressed considering the enormous potential threat of national disintegration that is being faced by this nation.

Keywords: *Syair Nasihat, spice routes, manuscripts, cosmopolitan, and national disintegration*

Introduction

Syair Nasihat (hereinafter abbreviated as *SN*) is an ancient manuscript written in Arabic script and the languages used in it: Malay, Javanese, Arabic, and Dutch. The manuscript was found in Bali on April 10, 1857 AD, then copied in Bali, and sent to Batavia on April 21, 1857 AD (Anonim, 1857). That is, the VOC at that time considered that the existence of this manuscript was important to be copied and immediately studied so that the contents of the *SN* text could be known (A. Y. Wirajaya, 2019b). This is understandable because the VOC's monopoly efforts got

Wirajaya, A. Y., Sudardi, B., Istadiyantha, dan Warto, (2022). Syair Nasihat : Tracing the Spice Route of Java -Bali-Kalimantan-Sulawesi through Ancient Manuscripts. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

very serious resistance from the Muslims in the archipelago. As a result, there is a certain suspicion of the potential for the spirit of Muslim resistance being spread, both through trade routes, the ulama-student network, and the manuscript route (Azra, 2002; Poelinggomang, 2016). Therefore, every manuscript containing the religion of Islam will immediately be copied and studied carefully as material for anticipating the resistance movement of the Muslims. This movement also gave birth to the study of orientalism - the study of the east and reached its maturity through European imperialism in the archipelago (Widiyatmoko, 2018).

During those days, the Dutch colonial government experienced its trauma, remembering: *first*, after the massacre of ethnic Chinese in Batavia (1740 AD), almost all commercial activities carried out by ethnic Chinese, Javanese, and Muslims were diverted from ports located were under the supervision of the VOC, including Batavia (Poelinggomang, 2016). As a result, there was a significant decrease in VOC income from the trade tax sector, as only about 20 percent of Jungs sailed to the South and visited Batavia (Leonard, 1979, 1981). *Second,* after the Java war (1825 – 1830 AD), the VOC went bankrupt because of the severe financial crisis (Ricklefs, 2007). *Third,* the Java war was initiated by Prince Diponegoro who is suspected of having studied the Syattariyah order (Abdillah, 2020). The war then inspired and ignited the spirit of Muslims in various other places to fight against colonialism and imperialism (Abdillah, 2020; Azyumardi Azra, 2016; Khusyairi, Johny Alfian, 2017; Poelinggomang, 2016; A. Y. Wirajaya, 2016a).

Thus, the existence of the SN manuscript as a cultural document as well as a historical document is important to be studied comprehensively. At least, through these manuscripts, it can be traced back to the establishment of trade routes after the massacre of the ethnic Chinese in Batavia (Leonard, 1979, 1981; Poelinggomang, 2016) as well as the formation of Islamic scholarly and scholarly traditions in the archipelago of Southeast Asia (Azra, 2002; Azyumardi Azra, 2016; A. Wirajaya et al., 2020; A. Y. Wirajaya et al., 2020). In addition, it is hoped that a study of the SN manuscript can also provide a complete, complete, and comprehensive picture of multiculturalism and cosmopolitanism in Bali (A. Y. Wirajaya, 2018). This is important, considering the increasing threat of national disintegration due to the never-ending COVID-19 pandemic (A. Y. Wirajaya, 2020). The COVID-19 pandemic has threatened the existence of human life and the existence of a nation and state (Žizek, 2020). Therefore, by studying the SN manuscript, it is hoped that the values of local wisdom contained in it can be used as an alternative source of inspiration for solving the nation's problems.

Method

In general, this study uses qualitative methods, namely research that prioritizes the quality of data originating from the research object being studied (Haris Herdiansyah, 2012; Mohamed, Z. M., Abdul Majid, A. H., & Ahmad, 2010; Taylor,

S. J., & Bogdan, 1998). In particular, the research method used is the historical method. The historical method is a research method that in its implementation emphasizes aspects of material quality, criticism, interpretation, and historical presentation (Kuntowijoyo, 2008, 2013). With this provision, a researcher will be able to have adequate abilities in explaining various historical phenomena more clearly, in detail, and comprehensively, although sometimes they still have to be tied to the theoretical model (Kuntowijoyo, 2003; D. P. dan A. Y. W. Rahayu, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a).

The historical research methods used in this study are as follows. First, heuristics, namely activities to find and find the necessary sources. The necessary resources can be found in various libraries, archives, museums, and so on (Kuntowijoyo, 2003; D. P. dan A. Y. W. Rahayu, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a).

Second, criticism is a critical examination of historical sources that have been found. This is intended to obtain the authenticity and credibility of the data that has been obtained. Thus, this critical activity can be carried out in two ways, namely external criticism and internal criticism (Kuntowijoyo, 2003, 2008, 2013; D. P. dan A. Y. W. Rahayu, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a). External criticism is carried out by testing or verifying aspects outside of historical sources. The internal criticism is carried out using testimony. That is, it emphasizes more on the internal or immanent aspects (Kuntowijoyo, 2003, 2008, 2013; D. P. dan A. Y. W. Rahayu, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a).

Third, historiography which is the interpretation and grouping of facts in various relationships, formulating and presenting the results, so that it will describe synthetic operations that lead from document criticism to writing the actual text (Kuntowijoyo, 2003, 2008, 2013; D. P. Rahayu & Wirajaya, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a). The stages carried out in historiography are interpretation (interpretation), explanation (explanation), and presentation (exposure) ((Kuntowijoyo, 2003, 2008, 2013; D. P. dan A. Y. W. Rahayu, 2020; A. Y. Wirajaya, 2019a).

Result and Discussion

1. *SN* and Overview of Islamization in Bali

From a codicological perspective, SN is an ancient manuscript written on *dluwang* or *daluwang* paper media or often referred to as traditional Nusantara paper. In addition, the manuscript was found in Bali and was written using the Jawi script (Anonim, 1857). Of course, these facts prove that there was cultural contact between the Balinese and the Muslim community of the Archipelago, especially the Malays from the 18th century AD to the 19th century AD. Thus, SN manuscripts are unique and are rarely found in the archipelago.

The use of *dluwang* or *daluwang* media can be ascertained as one of the characteristics for manuscripts originating from the scriptorium of Islamic boarding

schools (Wirajaya, Asep Yudha, 2016). This use is more due to the scholars avoiding using European-produced paper which usually always has a watermark with the cross logo on it. This indeed cannot be separated from the history of European colonialism and imperialism in the archipelago, which is a continuation of the mission of the "crusade". This imperialism was then packaged as a "civilization mission", as well as a "Christianization mission" (Poelinggomang, 2016; Widiyatmoko, 2018).

This means, apart from religious reasons that the writing of the holy verses of the Qur'an is inappropriate using paper that has an inappropriate religious logo, this refusal has resulted in the creativity of making *dluwang* paper, the evidence of which can still be witnessed until the millennial era (Wirajaya, Asep Yudha, 2016). This is reinforced by findings in the field that one of the centers for making *dluwang* paper is an Islamic boarding school area, specifically the Tegalsari Mosque Cultural Heritage Complex, Jetis District, Ponorogo Regency (A. Y. Wirajaya, 2016b). The Ponorogo area is known as one of the places for Kiai Hasan Besari – one of the Syatariyah clerics who became the spiritual teacher of Javanese kings, princes, and nobles (Abdillah, 2020). That is if later found the *SN* manuscript in Bali which contains the teachings of Sufism *Wahdat al-Wujud* is not an impossible thing if traced from the codicological aspect of the manuscript.

Therefore, the existence of dluwang paper or Javanese paper in Bali is paper that was produced or originated from Java, then imported to Bali. This was confirmed by Noorduyn, who was later quoted by Pudjiastuti (2006), emphasized once again that there are three locations for dluwang paper production in Java, namely Ponorogo – East Java, Purworejo – Central Java, and Garut – West Java. The mention of the three locations, directly or indirectly, also implies the existence of a network of Syatariyah Islamic scholars (Abdillah, 2020; Effendi & Wirajaya, 2019; Yahya, 2007). This is also emphasized by Gallop (2014), that until the 18th century AD and beyond, no other strong evidence has been found about the place of *dluwang* paper production outside Java.

Other than that. the use of manuscript media in the form of *dluwang* paper is one of the factors that can extend the life of the manuscript so that it can last more than 200 years. This is evidenced by the research of Sakamoto (2003) found that the acid contained in saeh wood fibers has undergone a deacidification process. This happens because in the process of making *dluwang* paper, the bark must be soaked in water mixed with husk ash for 24 hours. The soaking process is what makes *dluwang* paper able to survive in tropical climate conditions with very extreme levels of air humidity (Sakamoto, 2003; A. Y. Wirajaya, 2016b). This *dluwang* paper is easily recognizable because of the distinctive appearance of wood fibers on the surface of the paper (Gallop, 2014).

Thus, the development of Islam and the emergence of Islamic literature in the archipelago, especially Bali, cannot be separated from the existence of *dluwang* as a medium for religious manuscripts. Previously, *dluwang* was only used as a clothing

material as is the tradition in the Central Sulawesi area. Then, *dluwang* was used as a medium for writing Javanese-Islamic literature at the end of the 16th century AD (A. Y. Wirajaya, 2016b). The use of *dluwang* in the oldest Javanese manuscript is the "Kitab Sunan Bonang", which is estimated to be a manuscript dating from the late 16th century AD (Gallop, 2014). Meanwhile, the oldest use of *dluwang* outside Java is found in the "Kitab Undang-undang Tanjung Tanah" manuscript, which is estimated to date from the 14th century AD which has been studied by Kozok (2016).

So, the use of *dluwang* in Balinese manuscripts is a fact related to the acculturation of Islamic culture. This was emphasized by Holil (2020), that as of the writing of this article, no artifacts were found related to the *dluwang* or *daluwang* production centers or traditional Nusantara paper in Bali. Because Bali only knows the tradition of writing and copying manuscripts using *lontar* or *rontal* media (Chambert-Loir, Henri, 1999; Pigeaud, 2016; Zoetmulder, 1983). Thus, the existence of this SN manuscript is a phenomenon that is still rarely found (Hidayat, Roch Aris, 2020)

In addition, based on the results of the description of the manuscript, it is known that there are more than 3 languages used in the *SN* manuscript, namely Malay, Javanese, Arabic, Dutch, and Chinese. The script that is mostly used in the *SN* manuscript is the Jawi script, which is an Arabic script adapted to write the Malay language. Thus, a conclusion can be drawn that the development of the script and language is in line with the process of Islamization in Bali (Hidayat, Roch Aris, 2020; Mashad, 2014).

Regarding the process of Islamization in Bali, at least, three theories try to explain it. First, that the migration of the Muslims that first occurred was the assignment of King Hayamwuruk to 40 of King Gelgel's bodyguards. The assignment of these troops was a gift for King Gelgel's visit to Majapahit. Then, the troops lived permanently as special troops guarding the King and his family (Mashad, 2014). Second, the migration of the Bugis-Makassarese as a result of the fall of Makassar to the VOC. One of them was led by Daeng Nahkoda and they arrived at the Air Kuning area (Jembrana) in 1669 AD. They then founded Kampung Bajo (Wajo) (Khusyairi, Johny Alfian, 2017). Third, the migration of the Muslim community led by Syarif Abdullah bin Yahya Al-Qodry from Pontianak as a result of the Dutch attack on the Kubu kingdom (Al-Hinduan, 2012; Bakar, 2017; Vickers, 2012). Thus, the existence of the *SN* manuscript cannot be separated from the context of Islamization in Bali.

2. *SN* and the Archipelago Trade Route

Since the Silk Road – which was by land – was abandoned, the archipelago has directly become the key to trade meetings from various regions in the Mediterranean, Persian Gulf, Indian Ocean, and the South China Sea. This is very possible because

Nusantara has long been the main supplier for the market needs of spices that the world desperately needs. In ports belonging to Sriwijaya, Sunda, Pasai, Majapahit, to Malacca, Aceh, Banten, and Makassar, sailors from various continents came and competed to show their reputation(Khusyairi, Johny Alfian, 2017; Leonard, 1979, 1981; Poelinggomang, 2016). Therefore, it is impossible if the kingdoms in the archipelago used to be only passive spectators watching the competitive stage of various empires and emporiums of the nations around them (Widiyatmoko, 2018).

In that context, it is also necessary for us as a nation to look back at the history of the civilization of our ancestors, especially those related to the maritime sector as an initial reference in the process of consolidating our vision as a maritime nation on the axis of the world. Because it's like the adage which states that an arrow will be able to shoot far to the right target if it is first pulled back. The stronger the pull, the faster it will fly towards the target (Darmoko, 2018; Noor, 2012). Thus, serious efforts are needed to review the achievements of our ancestors in the past. This is needed to grow our confidence as a nation, which has been successfully dwarfed by colonialism and imperialism under the guise of a civilizing mission (Mattulada, 2011; Sewang, 2005; Widiyatmoko, 2018).

At least, ten relief panels of Borobudur Temple are archaeological evidence of such advanced shipping technology in the 7-8 century AD. With the shipping technology of that time, our ancestors managed to explore the oceans, from Sumatra, Malaysia, Thailand, Africa to the Middle East (Asdhiana, 2014; Dhammika, 2016; Kandahjaya, 1995; Rusdi, 2010). This is evidenced by Robert Dick-Read (2008) by tracing back the traces of Nusantara sailors who had successfully anchored on the African continent in the 5th century AD. China. However, the truth is deliberately hidden in the name of civilization (Darmoko, 2018; Dick-Read, 2008; Miller, 1996). This was also reinforced by Sriwijaya who at that time had also succeeded in playing its influence to Madagascar (Ferrand, 1922; Widiyatmoko, 2018). Thus, Sriwijaya with its ships has played a significant role in "global trade". Manguin, Y.P. (1997) estimated that the Sriwijaya fleet used – both as a "military" and commercial force – was capable of carrying 450 – 650 tons of goods.

In fact, in subsequent developments, with the length of the ship reaching 60 meters, its carrying capacity also increased to 1,000 tons. This is in line with the research of Manguin, Y.P. (1987) based on Chinese sources and the results of ancient excavations on shipwrecks, it can be concluded that the early Nusantara trading ships were already large because of the need to transport rice, pepper, and other agricultural products for trade in large quantities (Meilink-Roelofsz, 1997). In addition, there was lead, gold, ivory, spices, wood, and camphor. From Nusantara traders, these commodities were then resold by Arab and Indian traders to the European market. The spices were purchased from Tanjung Pura, Banggai on the East Coast of Sulawesi, as well as Maluku and Timor (Widiyatmoko, 2018).

At that time, the Chinese trade depended a lot on the services of Nusantara

sailors. This is evidenced by the fact that Chinese shipping has adopted technology from the archipelago. Even the Jung ship, which is widely used by the Chinese, was learned from Indonesian sailors (Darmoko, 2018). In addition, based on Gaspar Correia's records, it was found that the *Flor de la Mar*, the tallest Portuguese ship, was barely able to reach the bridge of the Junco Jawa ship at the rear (Dick-Read, 2008). Armed with this description, the simulation of the size of the Jong type ship (Majapahit & Demak era) is known to have a length, width, and height of 4-5 times that of the Flor de la Mar ship or about 313.2 meters - 391.5 meters (Nugroho, 2011). Thus, shipping technology in that era was able to support the economy and the existence of a maritime country.

This is in line with information from several ancient Nusantara manuscripts, namely *Hikayat Raja-Raja Pasai* (*HRRP*), *Hikayat Hang Tuah* (*HHT*), *Sejarah Melayu* (*SM*), *Hikayat Banjar* (*HB*), *Hikayat Lembu Mangkurat* (*HLM*), *Hikayat Raja-Raja Banjar dan Kotawaringin* (*HRBK*), dan *Tutur Candi* (*TC*) (Ahmad, 1964; Hill, 1960; Noor, 2012; Resi, 2010; Situmorang, 1959). Based on the text of the *Hikayat Raja-Raja Pasai* (*HRRP*, p. 98), it is known that the ships in the Majapahit era consisted of three types, namely J*ong, Malangbang*, and *Kelulus*. *Jong* type is the main ship in the era of the Majapahit dynasty. This is also stated in the texts *Hikayat Hang Tuah* (*HHT*, p. 228) and *Sejarah Melayu* (*SM*, X: p. 77), which state that *Jong's* ships are always accompanied, both *Malangbang* and *Kelulus*. This is in line with Tom Pires' explanation that the Javanese ships consisted of the *Junks*, *Pangjava*, and *Lancharas* types *(Cortesao, 1944). Thus, the existence of ships is an asset to develop trade routes and at the same time increase the capabilities of the military fleet, especially the navy.*

In the context of global trade, the arrival of Europeans who want to monopolize is of course a setback. Of course, this was met with joint resistance from the three major kingdoms in the archipelago, namely Aceh, Java, and Makassar as recorded in the Lontara' Gowa manuscript. The joint contracts agreed upon were (1) determined to maintain their respective independence and expel foreign powers who wanted to dominate the archipelago, both in the political and economic fields; and (2) determined to develop Islam as a religion that brings progress in attitudes to life, both in politics and culture (Mattulada, 2011). In addition, the relationship between the kingdoms on the island of Bali with other islands in the archipelago in the 16th century AD and the 17th century AD has been well established. Bali has been known as a transit port for ships that will sail to Maluku and Nusa Tenggara. The ships were usually filled with drinking water and foodstuffs that were plentiful and cheap. In addition, various kinds of fabrics are traded on the island of Bali (Djoened Poesponegoro, 1992; Khusyairi, Johny Alfian, 2017).

Therefore, after: (1) the collapse of Makassar in 1669 AD; (2) the massacre of ethnic Chinese in Batavia in 1740 AD; (3) the decline of Mataram in 1755 AD; and (4) the collapse of the Kubu kingdom in 1759 AD, all sea trade route activities were diverted from ports controlled by the VOC (Khusyairi, Johny Alfian, 2017;

Leonard, 1979, 1981; Mattulada, 2011; Poelinggomang, 2016; Sudibyo, 1980; Sumarja, 2010). Since then, the Dutch had the ambition to control Bali so that the port in Batavia could regain control of the monopoly of trade routes in the archipelago.

Conclusion

Some conclusions that can be put forward are first, SN is an ancient manuscript whose existence not only represents the process of Islamization in Bali but also trade and cultural contacts with other kingdoms in the archipelago. Therefore, the SN manuscript is a historical document and a very important cultural document for the history of Indonesia. Second, there are three theories related to the process of Islamization in Bali: (1) the migration process of the assignment of 40 Muslim troops guarding King Gegel which occurred during the Majapahit era ordered by King Hayamwuruk; (2) the process of migration of the Bugis-Makassar tribes as the collapse of Makassar; (3) the migration process of Syarif Abdullah bin Yahya Al-Qodry from the Kubu Kingdom on the West Coast of Kalimantan as a result of the defeat of the VOC. Third, the Dutch had ambitions to control Bali because Bali in the 16th and 17th centuries had developed into a transit port for ships heading to the East, such as Maluku and Nusa Tenggara. This happened because, after the tragedy of the massacre of ethnic Chinese, the collapse of Makassar and the Kubu, and the decline of Java, all trade route activities were diverted from Batavia and Dutch-controlled ports. As a result, the trade tax revenue received by the Netherlands fell significantly.

Reference

Abdillah, A. M. (2020). *Sufisme Jawa: Ajaran Martabat Tujuh Sufi Agung Mangkunegaran Kyai Muhammad Santri (Tokoh Perlawanan Kolonialisme dan Penggerak Nasionalisme)*. Yayasan Maarif Al-Rabbany.

Ahmad, K. (1964). *Hikayat Hang Tuah. Menurut Naskhah Dewan Bahasa dan Pustaka*. Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pelajaran Kuala Lumpur.

Al-Hinduan, V. (2012). *The Kubu Kingdom, the Ambawang Kingdom, and the Sabamban Kingdom: Relics of the Alaydrus Dynasty in Kalimantan*. Literer Khatulistiwa.

Anonim. (1857). *Syair Nasihat*. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.

Asdhiana, I. M. (2014). Candi Borobudur, Jejak Maritim Dinasti Sailendra. *Kompas.Com*. https://travel.kompas.com/read/2014/01/11/1550031/Candi.Borobudur.Jejak.Maritim.Dinasti.Sailendra?page=all

Azra, A. (2002). *Islam Nusantara: Global and Local Network*. Mizan.

Azyumardi Azra. (2016). Jaringan Ulama Nusantara. In *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*.

Bakar, A. (2017). *Al-Idroes and the Government of the Kubu Kingdom on the West Coast of Kalimantan*. Magnum Pustaka Utama.

Chambert-Loir, Henri, O. F. (1999). *Treasures of Manuscripts: A Guide to the World's Manuscript Collection*. Ecole francaise d'Extreme-Orient dan Yayasan Obor.

Cortesao, A. (1944). *The Suma Oriental of Tom Pires*. Hakluyt Society.

Darmoko, P. D. (2018). Melacak Jejak Kebudayaan Nusantara, Membangun Semangat Ke-Bhineka Tunggal Ika-an. *Madaniyah*, *8*(2).

Dhammika, S. (2016). *Panduan Berziarah ke Borobudur: A Pilgrim's Guide to Borobudur* (R. Susanto (Ed.)). Karaniya.

Dick-Read, R. (2008). *Penjelajah Bahari. Pengaruh Peadaban Nusantara di Afrika*. Mizan Pustaka.

Djoened Poesponegoro, M. dan N. N. (1992). *Indonesian National History Volume 3*. Depdikbud - Balai Pustaka.

Effendi, M. Z., & Wirajaya, A. Y. (2019). Kajian Resepsi Terhadap Teks Futūhu 'l-'Ārifīn. *Jumantara: Jurnal Manuskrip Nusantara*, *10*(2), 209–224. https://ejournal.perpusnas.go.id/jm/article/view/01000220196

Ferrand, G. (1922). *Le'empire Sumatranais de Crivijaja*. Societe Asiatique.

Gallop, A. T. (2014). *Asian and African Studies Blog Malay Manuscripts on Chinese Paper*. Asian and African STudies Blog. https://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/2014/02/malay-manuscripts-on-chinese-paper.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+asian-and-african+(Asia+and+Africa)

Haris Herdiansyah. (2012). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Salemba Humanika.

Hidayat, Roch Aris, et. al. (2020). *Jejak Islam dalam Manuskrip di Bali*. DIVA Press.

Hill, A. H. (1960). Hikayat Raja-raja Pasai a Revised Romanished Version of Raffles MS 67, Together with an English Translation. *Malayan Branch*, *33*(2), 1–335.

Holil, M. (2020). Introduction Chairman of the Archipelago Manuscript Society (Manassa). In *Traces of Islam in Manuscripts in Bali* (pp. vii–x). DIVA Press.

Kandahjaya, H. (1995). *Kunci Induk untuk Membaca Simbolisme Borobudur: The Master Key for Reading Borobudur Symbolism*. Karaniya.

Khusyairi, Johny Alfian, dkk. (2017). *Sailing to the Island of the Gods: The Bugis-*

Makassar & Mandar Diaspora on the Island of Bali. Ombak.

Kozok, U. (2016). *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu yang Tertua*. Yayasan Obor Indonesia.

Kuntowijoyo. (2003). *Metodologi Sejarah*. Tiara Wacana.

Kuntowijoyo. (2008). *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)*. Tiara Wacana.

Kuntowijoyo. (2013). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Tiara Wacana.

Leonard, B. (1979). Chinese Trade to Batavia During the Days of the VOC. *Archipel*, *XVIII*.

Leonard, B. (1981). Batavia 1619-1740: the rise and fall of a Chinese colonial city. *Journal of Southeast Asian Studies*, *XII*(1).

Manguin, Y.P., dan N. (1997). Perahu Karam di Situs Bukit Jaras, Propinsi Riau: Sebuah Laporan Sementara. In *Dunia Maritim Asia Tenggara dalam Sejarah Indonesia Penilaian Kembali Karya Utama Sejarwan Asing*. Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.

Mashad, D. (2014). *Balinese Muslims: Recovering Lost Harmony*. Pustaka Al-Kautsar.

Mattulada, M. T. (2011). *Tracing the Traces of Makassar's Presence in History*. Ombak.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. (1997). Asian Trade and European influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630. In *Dunia Maritim Asia Tenggara dalam Sejarah Indonesia Penilaian Kembali Karya Utama Sejarwan Asing*. Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.

Miller, G. (Ed.). (1996). *To The Spice Islands and Beyond: Travels in Eastern Indonesia*. Oxford University Press.

Mohamed, Z. M., Abdul Majid, A. H., & Ahmad, N. (2010). *Tapping New Possibility in Accounting Research, in Qualitative Research in Accounting, Malaysian Case*. Universiti Kebangsaan Malaysia.

Noor, Y. (2012). Sejarah Perkembangan Islam di Banjarmasin dan Peran Kesultanan Banjar (Abad XV-XIX). *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, *11*(2), 239–263.

Nugroho, I. D. (2011). *Majapahit Peradaban Maritim*. Yayasan Suluh Nuswantara Bakti.

Pigeaud, T. G. T. (2016). *Literature of Java: Catalogue Raisonné of Javanese*

Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands. Leiden University Libraries. http://hdl.handle.net/1887.1/item:114875

Poelinggomang, E. L. (2016). *Makassar XIX Century: Study of Maritime Trade Policy*. Gramedia Popular Literature.

Pudjiastuti, T. (2006). *Naskah dan Studi Naskah*. Akademia.

Rahayu, D. P. dan A. Y. W. (2020). Hikayat Susunan Kuning dalam Negeri Gagelang: Sebuah Tinjauan Historiografi. *Jumantara*, *Vol. 11*(No. 1), 1–18. https://doi.org/10.37014/jumantara.v11i1.640

Rahayu, D. P., & Wirajaya, A. Y. (2020). Hikayat Susunan Kuning dalam Negeri Gagelang: Sebuah Tinjauan Historiografi. *Jumantara: Jurnal Manuskrip Nusantara*, *11*(1), 1–18. https://ejournal.perpusnas.go.id/jm/article/view/640

Resi, M. (2010). *Islam Melayu VS Islam Jawa, Menelusuri Jejak Karya Sastra Sejarah Nusantara*. Pustaka Pelajar.

Ricklefs, M. C. (2007). *History of Modern Indonesia 1200 - 2004* (H. Syawie (Ed.); Ketiga). Serambi Ilmu Semesta.

Rusdi. (2010). *Wajah Cantik nan Misterius Borobudur & Prambanan: Menguak Selubung Pekat Misteri Candi Borobudur dan Prambanan dari Mitos, Legenda, Keyakinan, hingga Bukti Penelitian Ilmiah Terkini*. FlashBooks.

Sakamoto, I. (2003). *Konservasi Naskah: Materi Pelatihan Penelitian Filologi*. Masyarakat Pernaskahan Nusantara (MANASSA).

Sewang, A. M. (2005). *Islamization of the Kingdom of Gowa: XVI to XVII centuries*. Yayasan Obor Indonesia.

Situmorang, S. dan A. T. (1959). *Sejarah Melayu: Menurut Naskah-naskah Lama jang Tersimpan di Perpustakaan Lembaga Kebudajaan Indonesia*. Djambatan dan Gunung Agung.

Sudibyo. (1980). *Babad Tanah Jawi: Alih Aksara*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Proyek Penerbitan Buku sastra Indoneisa dan Daerah.

Sumarja, I. M. (2010). *SYARIF ABDULLAH BIN YAHYA AL QODRI (SYARIF TUA) TOKOH PENDIRI KAMPUNG LOLOAN JEMBRANA 1799 – 1858 | Varian Wisata Budaya Sunda Kecil*. Varian Wisata Budaya Sunda Kecil. https://varianwisatabudayasundakecil.blogspot.com/2010/05/syarif-abdullah-bin-yahya-al-qodri.html

Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1998). *Introduction to Qualitative Research Methods: A Guidebook and Resource (3rd ed.)*. John Wiley & Sons Inc.

Vickers, A. (2012). *Bali Tempo Doeloe*. Komunitas Bambu.

Widiyatmoko, B. (2018). *The Chronicle of the Transition of the Archipelago: The League of Kings to Colonial*. Mata Padi Presindo.

Wirajaya, Asep Yudha, dkk. (2016). *Menelusuri Manuskrip di Tanah Jawa*. Garengpung Publisher.

Wirajaya, A., Nugroho, M., Dasuki, S., Satya Dewi, T., & Syukri, H. (2020). Revitalizing the Concept of Multiculturalism in the Malay Manuscripts as Efforts to Strengthen National Unity. *Proceedings of the Proceedings of the Third International Seminar on Recent Language, Literature, and Local Culture Studies, BASA, 20-21 September 2019, Surakarta, Central Java, Indonesia*. https://doi.org/10.4108/eai.20-9-2019.2296871

Wirajaya, A. Y. (2016a). *Doctrine of Jihad in the Text Tuhfah ar-Raghibin as Alternative Discourse Deradicalisation in Indonesia* (Prosiding International Conference on Middle East and South East Asia (IcoMS) : Actualizing the Values of Humanism to Avoiding the Global Terrorism). https://scholar.google.co.id/citations?user=E7njQVwAAAAJ&hl=id#d=gs_md_cita-d&u=%2Fcitations%3Fview_op%3Dview_citation%26hl%3Did%26user%3DE7njQVwAAAAJ%26citation_for_view%3DE7njQVwAAAAJ%3AM3ejUd6NZC8C%26tzom%3D-420

Wirajaya, A. Y. (2016b). *Preservasi dan Konservasi Naskah-naskah Nusantara di Surakarta sebagai Upaya Penyelamatan Intangble Asset Bangsa*. Universitas Sebelas Maret.

Wirajaya, A. Y. (2018). Palembang's Transformation into a Multicultural City: A Reflection on the Text of the Simbur Cahaya Law and Tuhfah ar-Raghibin. *Shahih*, *3*(1), 33–45. https://doi.org/10.22515/shahih.v3i1.1291

Wirajaya, A. Y. (2019a). *Metodologi Penelitian Sejarah*.

Wirajaya, A. Y. (2019b). *Poetic Aesthetics of Classical Malay Literature*. Library Oasis.

Wirajaya, A. Y. (2020). The Dhukutan Rites Myth as Cultural Expressions in Fighting for the Right to the Environment of the Indigenous People of Lawu, Karanganyar. In R. R. Rerung (Ed.), *Expression of Culture and Justice in Fighting for Environmental Rights for Indigenous Peoples* (pp. 37–95). Media Sains Indonesia.

Wirajaya, A. Y., Sudardi, B., Istadiyantha, & Warto. (2020). *Representation of the Communication Strategy for the Da'wah of the Sufi Order in Syair Nasihat as an Effort to Strengthen National Unity* . https://doi.org/10.2991/assehr.k.201219.010

Yahya, M. W. (2007). *Uncovering the Spiritual Secret of Sheikh Abdul Muhyi: Tracing in the Footsteps of Archipelago Sufi Figures in the XVII & XVIII Century*. Refika Aditama.

Žizek, Sl. (2020). *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*. OR Books.

Zoetmulder, P. J. (1983). *Kalangwan: A survey of old Javanese literature (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Translation series ; 16)*. Djambatan.

Spiritual and Intellectual Network on the Spice Route

IDENTITAS PALEMBANG: ISLAM, MULTIKULTURAL DAN KOSMPOLITAN

Pipin Yosepin
Universitas Nadhlatul Ulama Indonesia Jakarta
pipin.nurjannah@gmail.com

Abstrak

Palembang merupakan salah satu wilayah yang kaya dengan warisan masa lampau yang bernilai historis. Kosmopolitan Palembang dimulai sejak abad ke-7 membuatnya menjadi negeri yang multikultural dan sasaran dakwah oleh para pedagang dan saudagar dari Arab, Persia, Cina dan India. Posisi strategis kota yang didukung dengan kondisi geografis karena terletak di tepian sungai Musi mendukungnya menjadi pusat pelabuhan internasional/bandar transito menyebabkan Palembang berakulturasi dengan segala jenis kebudayaan kemudian membentuk wilayah Palembang menjadi iliran dan uluan. Sebagai pewaris kebudayaan Melayu, kondisi ini menyebabkan terjalinnya kontak dengan berbagai kebudayaan asing yang hampir mengakibatkan terjadinya percampuran kebudayaan lokal dengan kebudayaan asing tersebut. Dari jalur perdagangan rempah akhirnya membentuk benang merah, dengan menyusuri tepi pantai, lalu melewati Laut Merah, Laut Hindia, selat Malaka, Laut Cina Selatan hingga daratan Tiongkok melahirkan jalan kebudayaan dalam perkembangan sejarah di Nusantara. Lalu lintas perdagangan dunia yang menyentuh Palembang ini, memungkinkan terjadinya migrasi bangsa-bangsa asing, penetrasi kebudayaan dan ekspansi politik-ekonomi dalam perjalanan sejarah Palembang. Penulisan ini menggunakan metode penelitian deskritif kualitatif dengan pendekatan historis. Data dokumen dari *library research* kemudian dianalisis secara deskriptif dan kemudian diintreprestasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa identitas Islam Palembang berakulturasi membentuk Islam yang akomodatif, dinamis dan memiliki karakeristik Islam lokal yang unik dan khas. Agama Islam yang dipeluk oleh penduduk Palembang tersebut telah mewarnai \perkembangan peradaban tersendiri di wilayah ini. Ideologi Islam yang berpadu dengan kondisi geografis telah membentuk *civilization* dengan identitas Islam yang khas di Palembang. Peradaban-peradaban Islam itu muncul karena disebabkan oleh faktor seperti: politik, sosial-budaya (agama), dan perekonomian.

Kata Kunci: Identitas, Islam, Multikultural, Kosmopolitan

Yosepin, P. (2022). Identitas Palembang: Islam, Multikultural dan Kosmpolitan. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

Pendahuluan

Nusantara[1] terdiri dari masyarakat yang heterogen[2] dan kompleks yang memiliki aneka-ragam agama, bahasa, kebudayaan, kelompok etnik, ras, adat, tradisi dan lain-lain. Indonesia yang memiliki 726 suku dan sub etnis 1000 didalamnya selain kaya akan sumber daya alam dan ragam hayati, namun juga kaya dengan keragaman budaya, adat istiadat dan tradisi dari unsur ras dan kesukuan yang berbeda-beda.[3]. Geertz menyebutnya masyarakat plural yang terdiri dari sub sistem embrio dan memiliki ikatan primodial. Pendapat ini didukung J. S. Furnival[4] yang menyatakan bahwa masyarakat multikultural terdiri dari beberapa komunitas yang secara kultural dan ekonomi terfragmentasi dan memiliki struktur kelembagaan yang berbeda satu sama lain. Azra[5] menyebutnya multikultural yaitu sebagai sebuah negara atau masyarakat yang beragam atau majemuk. Masyarakat yang multikultural dapat dimaknakan sebagai sekelompok manusia yang hidup menetap di satu tempat, namun memiliki struktur kebudayaan dan ciri khas tersendiri. Keragaman tersebut memiliki kebudayaan dan ciri khas dan membentuk identitas tersendiri. Identitas merupakan satu bentuk jati diri atau ciri khas yang melekat pada diri seseorang atau kelompok. [6]

Kemajemukan masyarakat Indonesia saat ini menjadi sebuah tantangan dalam mewujudkan kesetaraan dan keharmonisan, kenyamanan beragama dalam kehidupan. Menurut Larry A Samovar[7] identitas berhubungan dengan pencarian fakta dalam pluralisme agama dan pentingnya penjagaan identitas bangsa. Menurut Syamsul Hadi, fenomena dalam di akhir abad ke-20 menunjukkan bahwa ada segelintir masyarakat yang memiliki sikap intoleransi dalam masyarakat plural dapat membuat realitas kemajemukan bangsa mengarah ke disintengrasi.[8] Menurut

1 Ahmad Suaedy, Pengantar Nomor Perdana Nadhlatul Islam Nusantara, *Jurnal Islam Nusantara*, No.1 Vol.1 , Juli 2020,h.2.

2 I Gde Semadi Astra, Pluralitas dan Heterogenitas dalam Konteks Pembinaan Kesatuan Bangsa, *Jurnal Kajian Budaya*, Juli , 2014 Vol.10 No.20,h. 1.

3 H.A.R., Tilaar, *Mengindonesia: Etnisitas dan Identitas bangsa Indonesia*, (Jakarat: Rineka Cipta,2007),h.137.

4 Ifa Nurhayati, Masyarakat Multikultural, Konsep, Ciri dan Pembentukannya*, Jurnal Akademika*, Vol.XIV, No.I,Juni 2020, h.19.

5 Azyumardi Azra, *Pendidikan Agama: Membangun Multikulturalisme Indonesia , dalam Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural,* (Jakarta: Gelora Aksara Pratama, 2005), h. vii

6 Deden Rijalul umam*, Nasional Bangsa sebagai Jati Diri Bangsa Indonesia,* 19 November 2020, KuninganMas,com diakses 16 Agust 2021 , https://kuninganmass.com/pentingnya-identitas-nasional-bangsa-sebagai-jati-diri-bangsa-indonesia/

7 Muhamad Agus Mushodiq, *Teori Identitas dalam Pluralisme Agama dan Identitas (Fenomena Pluralisme dan Toleransi Beragama Desa Jrahi*, Gunungwungkal, Pati Jawa Tengah, *Jurnal Kajian Agama dan Budaya*, Vol.2 No.2 , 2017

8 Syamsul Hadi, Lasem: Harmoni dan kontestasi masyarakat Bhineka*, Jurnal Islam*

Ahmadi, dari kemajemukan dan keragaman budaya bangsa Indonesia, keragaman tersebut dapat menjadi *"integrating force*" yang mengikat dalam sebuah masyarakat dan menjadi penyebab adanya benturan antar budaya, etnik, ras, agama dan nilai-nilai hidup.[9] Hal ini diperkuat pendapat Suaedy dalam pernyataannya, mengatakan bahwa secara sosiologis dibutuhkan adanya pengakuan dan dorongan dalam kemajemukan/multikultural terhadap pluralisme budaya; multi budaya dengan menjunjung tinggi serta berupaya untuk melindungi keanekargaman budaya lokal berupa hak kolektif dan kelokalan ke tingkat yang sama pentingnya dengan hak-hak individu. [10]

Saat ini tidak dapat dipungkiri secara positif globalisasi telah mengintegrasikan secara intens masyarakat Indonesia dengan warga dunia. Namun sebaliknya secara negatif proses tersebut dapat berdampak pada tergerusnya nilai-nilai lokal dan dislokalitas identitas bangsa. Proses globalisasi membawa masyarakat Nusantara terhubung dengan jaringan yang sangat luas berasal dari seluruh penjuru dunia. Hubungan tersebut melahirkan peniruan, pembelajaran bahkan pergantian terhadap unsur-unsur yang ada dalam sistem sosial budaya masyarakatnya.[11]

Dalam masyarakat yang plural dapat terjadi keharmonisan jika mampu menghilangkan sikap rasisme, stereotip, etnosnetrisme dan memperkuat studi keagamaan masing-masing pemeluk agama. Dan tidak dapat dipungkiri bahwa di era generasi Alpha[12] akhir-akhir ini bangsa kita mulai memgalami koeksistensi keberagaman identitas. Simbol-simbol bahkan nilai-nilai luhur dalam identitas sebuah bangsa mulai pudar seiring jalannya waktu. Pergeseran makna dan nilai sejarah pun akhirnya tidak terelakkan. Oleh karena itu penting melihat identitas lokal dalam jejak sejarah bangsa menjadi sebuah kajian penting terutama melihat sebuah negeri yang menjadi prototipe awal[13] negara nasional pertama di Nusantara.

Identitas merupakan konsep tentang identifikasi diri sebagai individu maupun sebagai kelompok yang diperoleh sejak lahir sperti ras dan kategori genetik lainnya. Selain diperoleh sejak lahir identitas juga diperoleh melalui interaksi sosial pada berbagai tingkatan. Identitas juga direpresentasi melalui simbol-simbol khas dengan

---

Nusnatara Journal for Study of Islamic History and Culture, Vol. 1, No.1 2020

9 Agus Akhmadi, Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indoensia Diversity, *Jurnal Diklat Keagamaan* , Vol. 13, No. 2 Februari –Maret 2019, h.

10 Ahmad Suaedy, *Gus Dur, Islam Nusantara dan Kewarganeagaraan Bineka: Penyelesaian Konflik Aceh dan Papua 1999-2001,* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2018), h. 69

11 Abdul Shobur, Dislokasi Identitas Melayu Islam Pada Era Global, *Disertasi,* UIN Raden Fatah Palembang, 2015, h. ii.

12 Karisma Rita Rofiqoh, Pengembangan Guru Menghadapi Generasi Alpha, *Jurnal Ilmiah Pendidikan citra* Bakti, Vol. VII, No.1 , 2020, h. 1.

13 Arafah Pramasto & Noftarecha Putra, *Rampai sejarah dan Keislaman Indonesia*, (Sukabumi: CV Jejak, 2018),h. 46.

simbol dapat dikelompokkan sebagai kesatuan entitas.[14] George Hebert Mead dalam pendapatnya mengatakan bahwa kebutuhan akan identitas merupakan kebutuhan yang mendasar karena melalui indentitas diperoleh pemahaman mendasar tentang diri dalam statusnya sebagai pribadi serta artibut yang menyertainya, yang berbeda dengan yang lain. Adanya identitas tersebut maka diperoleh dasar perbedaan dengan yang lainnya. Pada identitas dapat dilekatkan atribut yang bersifat normatif baik dan buruk dan memiliki citra lainya. [15]

Palembang bagian dari etnis Indonesia dan merupakan sebuah identitas sosial, hal ini seperti dikatakan John Scott bahwa identitas etnis merupakan identifikasi individual dengan unit sosial yang anggotanya mempunyai asal-usul bersama dan berbagi unsur budaya yang sama dan mereka berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan yang didasarkan pada unsur budaya dan asal-usul bersama.[16]

Identitas etnis akan muncul pada masyarakat yang kompleks. Identitas-identitas yang terdapat dalam identitas sosial tersebut berkaitan erat dengan identitas budaya, karena merupakan cakupan dari identitas budaya. Identitas budaya merupakan kesadaran dasar terhadap karakteristik khusus kelompok yang dimiliki seseorang dalam hal kebiasaan hidup, adat, bahasa, dan nilai-nilai.[17] Identitas etnis berhubungan erat dengan identitas budaya, karena untuk mengategorikan suatu masyarakat, seseorang harus mengetahui ciri khas budaya mereka, atau dengan kata lain identitas etnis dapat menunjukkan identitas budaya suatu kelompok. Identitas etnis pada umumnya berkaitan erat dengan budaya, politik, dan ekonomi. Identitas ini mempunyai hubungan yang kuat dengan politik yang didefinisikan sebagai kekuatan untuk mengontrol dan mengatur distribusi dan ketersediaan sumbersumber daya.

Menurut Schultz & Lavenda, identitas dan etnisitas sesungguhnya merupakan sebuah konsep yang dikontruksi secara budaya. Identitas dan etnisitas diciptakan oleh proses sejarah panjang yang menggabungkan kelompok-kelompok sosial yang berbeda ke dalam struktur politik yang tunggal di bawah kondisi-kondisi sosial tertentu. Sebagai sebuah proses sosial budaya yang dinamis, dalam kenyataannya, identitas dan etnisitas tidak selalu dapat diperlakukan sebagai fenomena objektif, tetapi juga subjektif. Artinya, identitas dan etnisitas seseorang tidak hanya dapat diukur melalui kriteria-kriteria tertentu yang pasti (secara objektif), tetapi juga harus diukur derajat perasaan kepemilikan (*sense of belonging*) akan kelompok

---

14 Kamus Besar Bahasa Indonesia (Jakarta: Balai Pustaka, 2003) h. 269.

15 John Scott, Sociology: *The Key Concepts, terj. Tim Penerjemah Labsos Fisip Unsoed* (Jakarta, Grafiti) h. 231.

16 Yinger, J. M- 1976. “Ethnicity in Complex Societes”. dalam The Use of Controversy in Sociology. (editor L. A. Coser dan 0. N. Larsen). New York: Free Press.

17 Dorais, Louis Jacques. 1988. “Intoit Identity in Canada”, dalam Folk. Vol. 30. him. 23-31. Giles, H. and P. Johnson. 1987.

etniknya (secara subjektif). [18]

Penulisan artikel ini berkaitan dengan sebuah negeri yang dulu pernah menjadi sebuah kampium peradaban di Indonesia. Dien Madjid dalam pendapatnya mengatakan bahwa Kedatuan Sriwijaya di Palembang merupakan salah satu di antara banyak kerajaan lainnya di Nusantara yang telah membuktikan diri menjadi kampium peradaban dengan pelbagai kemajuan, baik dari ranah agama, politik, budaya dan sosial.[19] Jejak sebuah Kedatuan Sriwijaya di sebuah pulau Sumatera Selatan yang beribukota Palembang menjadi bukti bahwa saat itu Sriwijaya yang multi budaya, etnis, dan kosmopolit telah membuktikan masyarakat yang harmoni dan dinamis.[20]

Sebelum Palembang menjadi bagian dari negeri Indonesia, Palembang yang terletak di Pulau Andalas, Sumatera adalah sebuah kota air[21] dan tertua dan menjadi pusat Kedatuan Sriwijaya. Dari penemuan prasasti Kedukan Bukit berangka 16 Hjunu 682 Masehi, dan diperkirakan kota ini berusia sekitar 1339 tahun.[22] Prasasti lain yang mendukung keberadaan Kedatuan Sriwijaya di Palembang adalah prasasti Telaga Batu di Palembang yang tidak bertanggal, prasasti Talang Tuo bertahun 684M dan prasasti Boom Baru yang tidak bertanggal.[23]

Keberadaan Kedatuan Sriwijaya menunjukkan bahwa Palembang saat itu seperti sebuah negara dan belum menjadi Indonesia seperti sekarang. Wolters menjelaskan bahwa Sriwijaya telah menjadi pusat pelabuhan terpenting dalam jalur perdagangan Arab, Persia, India dan Cina. Pada abad ke-10 Srivijaya-Palembang menjadi negeri kosmopolitan dunia perdagangan. Hal tersebut dikarenakan sejak awal Palembang menjadi tempat pertemuan berbagai negara seperti India, Cina, Persia, Arab dan Jawa yang menjadi tamadun awal identitas kosmopolit Palembang.

Keberadaan Kedatuan Sriwijaya sampai kini menjadi kajian akedemis, bahkan akhir-akhir ini terjadi perdebatan tentang realistas keberadaan Sriwijaya. Erwan[24]

---

18 John Scott, *Sociology*: *The Key Concepts*, terj. Tim Penerjemah Labsos Fisip Unsoed (Jakarta, Grafiti) h. 231.

19 Dien Madjid, Johan Wahyudi, *Ilmu Sejarah Suatu Pengantar,* (Jakarta: Pranamedia Group, 2014), h.7

20 Arafah Prasmasto dan Rifki Firnando , P*alembang Emas , Cerita sejarah Peradaban Kota Kita, dalam buku Makna Sejarah Bumi Emas,* (Bandung: elunnar , 2018), h. 10.

21 Jalaludin, *Petunjuk kota Palembang (dari wanua ke kotamadya*), (Humas Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang, 1991, h.11.

22 Jalaludin, *Petunjuk kota Palembang (dari wanua ke kotamadya*), (Humas Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang, 1991, h.11.

23 Ahmad Syukkri, Rekontruksi Identitas Politik Kegamaan Kaum Sayid di Palembang pada Awal Abad ke -21:Studi Popularisasi Tradisi Ziarah Kubra, *Disertasi*, Universitas UIN Raden Fatah Palembang*, Sejarah Peradaban Islam,* 2019.h.25.

24 Erwan Suryanegara, *Siwijaya Terus Di Gali* , Live Webinar, 18 Agustus 2021

mengungkapkan bahwa kedatuan Sriwijaya merupakan identitas negeri Indonesia. Sriwijaya juga disebut Swarnabhumi yang berarti bumi emas menunjukan identitas kejayaan ekonomi Kedatuan Sriwijaya. Pada abad ke-8 ekspansi Sriwijaya sampai ke Semenanjung Malaya, Tanah Genting Kra di Thailand Selatan (prasasti Ligor 775 M) yang menggambarkan identitas kemaritiman Sriwijaya. Erwan mengungkapkan bahwa isi prasasti tersebut sebuah peringatan, dalam perspektif hukum, itu merupakan aturan yang dibuat berarti sama dengan undang-undang. Hal ini diperkuat Arafah[25], prasasti Telaga Batu memperjelas bahwa nenek moyang bangsa ini telah menyadari pentingnya integritas pemerintahan demi kemajuan peradaban.

Sejak Islamisasi Palembang mewarnai Palembang, di masa kerajaan Palembang dan kesultanan Palembang menunjukan perkembangan pesat dan kosmopolitan. Menurut Abdurrahman Wahid, watak kosmopolitanisme dari peradaban Islam itu sesungguhnya telah tampak sejak awal pemunculannya. Watak-watak Islam yang terbuka, toleran, moderat, dan menghargai keragaman umat manusia, menjadi ciri utama. Peradaban itu, yang dimulai dengan cara-cara Nabi Muhammad SAW mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis muslim awal. [26]

Palembang yang plural dan memiliki budaya yang dominan budaya Melayu, menurut Parekh dikategorikan dalam masyarakat plural yang memiliki kultur dominan dan membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultural kaum minoritas. Masyarakat multikultural akomodatif merumuskan dan menerapkan undang-udnang, hukum dan ketentuan yang sensitif secara kultural dan memberikan kebebasan kepada kaum minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayan mereka, sebailiknya kamu minoritas tidak menentang kaum kultur dominan.[27] Hal ini dibuktikan pada saat Sriwijaya memberikan toleransi kepada Arab dan Cina juga India untuk memberikan kebebasan beragama. Bahkan Coedes menyebutkan Sriwijaya menjalin hubungan baik dengan Arab sejak dinasti Umayyah (661-750). Hubungan dagang diteruskan pada masa untuk mendatangkan ulama dari Arab, yaitu ketika Raja Sri Indrawarman ingin belajar tentang Islam yang diakhir hidupnya masuk dalam Islam.[28]

Menurut Adam Gannaway, [29] kosmopolitanisme menjadi suatu acuan yang

25 Arafah Pramasto, dkk, *Makna Sejarah Bumi Emas*, (Bandung: ellunar,2018),h.8.

26 Abdurahman Wahid *, Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indoensia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h.9.

27 Bhiku Parekh, *Rethingking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik diterjemahkan dari Rethingking Multiculturalsm, Cultural Diversity and Political Theory*, (Yogyakarta: Kanisius ,2012), h.183-185

28 Sri Wintala Ahmad , *Sejarah Runtuhnya Sriwijaya dan majapahit, Menelursuri jejak Sandyakala Imperium Besar Nusantara,* (Yogyakarta: Araska , 2018) , h.50.

29 Adam Gannaway, *What is Cosmopolitanism*, 2009, MPSA Conference Paper

dipercayai masyarakat dunia, dimana manusia berada dalam sebuah tatanan kode etik dan politik global. Kedatuan Sriwijaya sebagai negeri Kosmopolitan bukan saja memiliki nilai-nilai kosmopolitanisme yang merupakan syarat bagi pembangunan dan kemajuan dalam sebuah peradaban. Hubungan internasional yang dialami Sriwijaya pada masanya merupakan suatu interaksi yang dilakukan suatu negara dengan negara untuk melakukan kerjasam dalam memenuhi segala kebutuhan yang dibutuhkan oleh masing-masing negara. Dalam melakukan interaksi dan hubungan negara dapat dikatakan sebagai sebuah entitas politik yang memerlukan kode etik serta sistem politik yang mengglobal agar hubungan yang terjalin dalam memenuhi kebutuhan suatau negara dapat tecapai dan sesuai dengan aturan dan kode etik yang berlaku.

Kehadiran Arab Muslim di Palembang pada era Sriwijaya adalah berasal dari agamawan dan pengembara Cina yg bernama I-tsing, ketika ia pada tahun 671 M, mendarat di pelabuhan di muara sungai *Bhoga* (atau *Sribhoga* atau *Sribuza*, sekarang Musi) dengan menumpang kapal Arab atau Persia dari Kanton. *Sribuza* juga diidentifikasi banyak sarjana modern sebagai Palembang oleh Azra.[30] Kehadiran Muslim Arab di Palembang merupakan konsekuensi logis dari implikasi rute perjalanan dagang yang mereka tempuh, yang pada akhirnya membuat Islam tersiar diseluruh jalur perdaganan mereka di nusantara. dalam sejarah dinasti *Umayyah*, Syihabuddin Ahmad dalam bukunya "*Nihayat Al–Arab bin Funnun al-adab*" menyatakan bahwa sesudah golongan Arab dari keturunan Ali bin abi Thalib yag terpaksa hijrah dan menetap di gugusan kepulauan Nusantara, termasuk Palembang.

Kronik Cina lain yang berjudul *Sung Shih* menctatat bahwa penguasa Sriwijaya pada 904 mengirim ut usan bernama *P'U Ho –Li* atau *P"u Ho-su* (abu ai atau abu fadhl atau Abu Husain) ke istana T'ang. Tidak kurang dari 15 utusan bernama Arab dalam sepuluh rombongan yang dikirim oleh Sriwijaya ke istana Cina pada tahun 962, 971, 975, 980, 983, 985, 988, 1008, 1017, 1028 dan 1155, masing-masing dalam kedudukan sebagai duta, wakil duta, utusan dagang dan pemilik kapal.[31] Namun tampaknya selama 5 abad setelah kedatangan Arab muslim di Palembang dari awal Sriwijaya tersebut Islam belum berkembang secara signifikan di Palembang.[32]

Dari pertemuan-pertemuan tersebut terjadi proses akulturasi budaya dan membentuk kesatuan dalam identitas. Kemudian kebudayaan-kebudayaan tersebut saling berakulturasi dan saling membentuk kesatuan identitas Palembang. Hal ini

30 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur tengah dan kepulauan nusnatara abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan , 1995, h.38.

31 M. Nakahara, *Muslim Merchants in Nan –Hai, Dalam Raphael Israeli dan Anthony H. Jones ed, Islam in Asia* , (Jerusalem: The Magnes Press (Southeast and East Asia,1984), h.4-5.

32 Ismail, *Madrasah dan Pergolakan Sosial Politik di Keresidenan Palembang*, 1925-1942, (Yogyakarta: IDEA Press, 2014, h.28.

disepakati Munoz [33] yang menyatakan pendapatnya bahwa keterbukaan Sriwijaya sebagai suatu tasokrasi telah menyebabkan Palembang sebagai tempat pemukiman berbagai etnis. Pernyataan Munoz ini didasarkan pada catatan historis dari Fa Hien dan I-tsing, para musafir Cina dari masa yang berbeda, yang menyebutkan bahwa pada masa Sriwijaya merupakan tempat yang terkenal dengan sebutan Palembang saat ini pendudukanya terdiri dari berbagai macam etnis. Penduduk kota Palembang terdiri dari berbagai suku bangsa dan etnis seperti Jawa, Minang, Batak juga termasuk dari etnis Cina, Arab, India, yang sudah sejak lama dan sudah berketurunan berada di kota Palembang dan sekitarnya.[34]

Membangkitkan kembali kosmopolitan Palembang menjadi sebuah identitas Palembang di abad ke 21 menjadi sorotan bagi peneliti untuk melihat kota Palembang yang sudah berusia 1338 tahun menjadi metropolis sejak abad ke-7. Rekam jejak panjang sejak Kedatuan Sriwijaya hingga masa Kolonial Belanda membuat nama Palembang tersohor dan didatangi banyak bangsa-bangsa untuk menggali ilmu dan berdagang disana. Watak kosmopolitan ini dilanjutkkan pada masa keislaman yang secara formal menguat sejak abad ke-15.[35] Kedatangan Islam selain memperkaya aspek keagamaan, terdapat jejak maritime yang memberikan nafas baru dalam pembentukan suatu identitas kebudayaan Melayu. Dinasti tersebut memliki jaringan luas baik dari luar maupun dari dalam lingkungan Melayu.[36]

Identitas Palembang yang multikultural menjadi penting untuk dikaji dari sisi historis. Selain itu penulis ingin menggambarkan bagaimana terbentuknya akar dalam identitas masyarakat Palembang yang Islam, multikultural dan kosmopolitan yang mendapat pengaruh potret dari keberadaan etnis Melayu, Jawa, India, Cina dan Arab di Palembang.

Metode Penelitian

Dalam penulisan ini penulis menggunakan penelitian kualitatif dengan *library research* dan pendekatan historis yang dianalisis dengan analisis deskritptif. Adapun sumber data primer didapatkan dari: literatur buku sejarah, disertasi, jurnal dan media. Penulis juga melakukan observasi ke kota Palembang. Wawancara mendalam dilakukan kepada beberapa informan terkait dari sejarawan, budayawan Palembang, akademisi. Data tersebut kemudian di dokumentasi untuk dianalisis secara deskriptif dan kemudian diintrepestasikan.

33 PaulMichel Munoz, *Keraaan-kerajaan Awal Kepulauan Indoensia dan semenanjung Mallaysia ter. Tim Media Abadi,* (Yogyakarta: Mitra Abadi, 2009),h.159.

34 Ernatip, *Makanan Tradisional Palembang , Kajian Fungsi dan Nilai Budaya*, (Padang: BPSNT Padang press, 2010), h.19.

35 Syekh Naquib Alattas, *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu*, (Bandung: Mizan, 1990), h.9.

36 Dr. T.H.G. Pigeaud dan Dr. H.J. de Graaf. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Grafitipers, 1985)

Pembahasan

1. **Identitas Palembang, Identitas Klasik hingga Kotemporer**

Identitas masyarakat merupakan jati diri yang dengannya ia dapat mengenali dan membedakannya dengan kelompok lainnya. Secara garis besar, identitas dapat dibedakan dari tiga unsur yaitu bersifat fundamental, instrumental dan dari segi *content* atau isi dari identitas itu sendiri. Dalam kaitannya dengan identitas, identitas Palembang merupakan rumpun Proto Melayu yang melekat pada Palembang yang menjadi ciri kepribadian yang kolektif dan memiliki sifat yang dinamis.[37] Dinamikanya melibatkan kompleksitas unsur yang meliputi banyak aspek termasuk tatanan kemasyarakatan serta tata nilai perilaku pendukungnya.

Kisah Palembang di mulai dari torehan huruf Pahlawa berbahasa Melayu kuno di Prasasti bertarikh 604 Saka (682 masehi) itu tertulis perjalanan pendiri Kedatuan Sriwijaya yakni Dapunta Hyang Sri Jayanasa dari Minanga ke Palembang dengan membawa dua laksa tentara. Pendapat Dedi Irwanto dalam jurnal berjudul simbol Kerajaan Ibu Kota Sriwijaya dalam Tiga prasasti Sriwijaya di Palembang," mengutip tafsir arkeolog Boechari yang menyatakan bahwa awal mualanya kerajaan Sriwijaya berpusat di Minanga, Batang Kuantan, di tepi sungai Inderagiri, yang sekarang masuk propinsi Riau. Pada tahun 682 Jayanasa menyerang dan menguasai Palembang, menjadikannya Ibu Kota Kerajaan Baru. [38] Jayanasa membangun Palembang menjadi kota besar. Posisinya yang strategis, dibelah Sungai Musi, yang bermuara ke selat Malaka, berkembang menjadi kota dagang, kota pelajar dan kota agama. Bahkan pada abad ke-9, Bukit Siguntang di Palembang merupakan tujuan para pendeta Budha (bikhsu) dari Asia yang ingin berguru kepada Mahaguru Suvarmadvipa Dhamrakirti. [39]

Dedi Irwanto juga menambahkan bahwa cerita tentang kebesaran kota Palembang tertuang dalam prasasti Telaga Batu yang ditemukan di kawasan Sabokingking (Kata Sabo artinya pertemuan, King =Raja), kecamatan ilir Timur II. Dalam prasasti tersebut Dedi menyebut ada gambaran aturan terkait tata kelola pemerintahan, termasuk aturan atau kebijakan dari seorang pemimpin yang harus dipatuhi. Kemegahan kota metropolitan juga tergambar di prasasti Talang Tuo yang ditemukan dikawasan Talang Tuwo, Kecamatan Alang-alang Lebar. Dalam prasasti tersebut dikisahkan tentang berdirinya Taman Asri yang dibuat Dapunta Hyang Sri Jayanasa. Taman tersebut ditumbuhi beragam tanaman pangan ramah rawa yang

---

37 Mestika Zed, *Handout dan Silabus Kuliah Globalisasi dan Dinamika Budaya Melayu pada PPs. IAIN Raden Fatah Palembang*, (Palembang, UIN Raden Fatah, 2011b)

38 Rhama Purna Jati, dalam wawancara dengan Dedi Irawanto, sejarawan UNSRI, Kompas, 10 April 2021

39 Rhama Purna Jati, dalam wawancara dengan Dedi Irawanto, sejarawan UNSRI, Kompas, 10 April 2021

dapat dinikmati untuk kemakmuran rakyatnya. [40]

Seperti halnya Palembang yang berkedudukan di sebuah pulau Andalas atau Sumatera. Pulau Sumatera sejak masa silam dikenal luas dalam peradaban dunia, hal ini dibuktikan dengan sebutan klasik untuk Pulau Sumatera yaitu *Swarnadwipa* atau *Swarnabhumi*. Kedua istilah ini berasal dari bahasa Sansekerta yang mengandung arti pulau emas atau tanah emas. Hal ini menunjukkan bahwa pulau Sumatera sebagai kiasan pesona kekayaan alam yang dimilikinya. Menurut Ki Agoes Mas'oed kota Palembang diambil dari kata"limbang " yaitu sebuah pekerjaan melimbang pasir yang bercampur emas yang didiapat di gosong pasir yang terdapat di muara kali Ogan di seberang sungai Kedukan Bukit jalan masuk ke ibukota Sriwijaya dahulu. [41]

2. Identitas Palembang adalah Melayu Islam

Dinamika masyarakat Melayu yang berdomisili di kepulauan Nusantara saat ini menurut Mestika Zed[42] bukan saja Indonesia tetapi banyak negara diantaranya Thailand, Brunei, Malaysia Myanmar dan Filipina. Identitas Melayu digambarkan terlihat sejak masa Sriwijaya terutama di abad ke-8 berkembang secara dinamis. Aspek budayanya merupakan akomodasi dari keislaman dan imajinasi lokal dengan kisah-kisah Islam dan kisah alquran, tentang Rasululah, dan pahlawan Islam, dan nasihat keagamaan.

Asal usul asli orang Palembang adalah etnis Melayu. Pendapat ini diperkuat Slamet Mulyana[43], yang mengatakan istilah Melayu mulai dipakai setelah abad ke-14 dalam lembaga politik, ketika Raja kartanegara memberikan hadiah Tribuanaraja Mauliwarm-madewatahun 1286M. Bernard[44] menyebutkan "melayu" juga digunakan Prapanca dalam tulisannya 1365 M.

Dalam kitab sejarah melayu disebutkan asal usul bangsa Melayu berasal dari Bukit Siguntang, Palembang.[45]

Identitas Melayu Islam Palembang merupakan sebuah identifikasi yang menjadi ikatan ekslusif komunitasnya. Dalam hal ini mencakup aspek cita rasa dan karsa diantaranya aspek gagasan, sistem sosial dan artefak, sistem mata

---

40 Dedi Irwanto Muhammad Santun, dkk

41 Agoes Mas'oed, *Sejarah Palembang Moelai Sedari Seriwidjaja Sampai Kedatangan Balatentara Dai Nippon*, (Palembang: Meroeyama, 1941) h. 19.

42 Mestika Zed, *Handout dan Silabus Kuliah Globalisasi dan Dinamika Budaya Melayu pada PPs. IAIN Raden Fatah Palembang* (Palembang, UIN Raden Fatah, 2011b).

43 Slamet Muljana, *Sriwijaya*, (Yogyakarta: LkiS, 2006) h. 143

44 Bernard HM Vlekke, *Nusantara – A History of East Indian Archipelago*, (Cambridge, 1945), h. 35.

45 Sedjarah Melaju, (Jakarta: Djambatan, 1943) h. 8.

pencaharian, perlengkapan hidup, ilmu pengetahuan, relijiusitas, sistem sosial dan kesenian. Identitas itu pada prinsipnya merupakan gagasan dan karya yang berbahasa, beradat-istiadat Melayu dan tunduk pada Allah serta mengutamakan mufakat.[46] Hal ini diperkuat oleh pendapat Mestika Zed bahwa dalam sistem nilai Melayu Islam terdapat kekuatan yang menjadikannya *survival* dalam membangun terus menerus identitasnya. Pada awal pertumbuhannya menghasilkan prototipe budaya maritim, agraris dan eksklusif, pada masa Islam mulai dibangun semangat keislaman berdasar nilai Islam. Pada fase ini budaya Melayu di Nusantara memiliki sifat sangat religius karena mengacu pada nilai Islam. Dalam pembinaan tata krama pergaulan misalnya dikembangkan akhlak mulia sperti menghormati orang tua dan guru, mengutamakan sifat jujur, baik hati, serta halus budi pekerti. [47]

Selain sebagai wilayah yang diyakini menjadi tempat asal-usul, dengan kemelayuannya, Palembang memang telah menunjukkan kekuatan ciri maritim, relijiusitas, dan jaringan yang terbuka dengan skala interaksi yang sangat luas, Palembang juga menjadi pusat kegiatan studi keagamaan internasional yang didukung oleh ribuan bikkhu dan arahat dengan asrama dan biaranya.[48] Sifat relijiusitas ini, sebagaimana diungkap Sejarah Melayu, sudah dimiliki masyarakat Melayu sejak masa yang sangat awal. Wangsa Melayu didentifikasi, dan dihubungkan dengan Iskandar Zulkarnain sebagai muslim pengikut ajaran yang dibawa nabi Ibrahim. Demikian pula halnya dengan tokoh-tokoh legendaris lainnya seperti Raja Suran, Sang Suparba, serta para raja Melayu lainnya.

Identitas Melayu Palembang diperkuat dengan pendapat Maharsi Resi dalam corak legenda yang menceritakan ulang kisah negeri melayu Palembang yang menempatkan Palembang menjadi posisi khusus di kalangan masyarakat Melayu. Legenda tersebut bercerita tentang:

> *"Pengalaman hidup yang dialami Sang Suarba diawali ketika pada suatu malam terlihat oleh Wan Empuk dan Wan Malini bahwa di atas bukit Siguntang terlihat cahaya sebesar naga yang berkilauan. Pada siang harinya ketika mereka naik ke atas bukit Siguntang dilihatnya padi-padi yang ada di sawah berbuah emas, berdaun perak dan batangnya tembaga. Setelah diperhatikan dengan saksama ternyata di bukit itu juga berubah menjadi emas dan di atas tanah itu berdiri tiga orang laki-laki muda dan tampan dengan pakaian bangsawan kerajaan. .... setelah ditanya oleh Wan Empuk dan Wan Maliki (sic!: Malini), mereka mengatakan keturunan raja Iskandar Dzulkarnain, raja Nusirwan, dan raja*

---

46 Abdul shobur, Dislokasi Identitas Islam Melayu Palembang, *Disertasi,* UIN Raden fatah Palembang, 2015,h,21.

47 Mestika Zed*, Handout dan silabus Kuliah Globalisasi dan DInamika Budaya Melayu pada PPs IAIN Raden Fatha Palembang,* (Palembang, UIN Raden Fatah, tt), h. 201.1b.

48 DGE Hall, Sejarah Asia Tenggara, ter. NN (Surabaya: Usaha Nasional, t.th.), h. 41; lihat pula Anthony Reid, Sejarah Modern Awal Asia Tenggara: Sebuah Pemetaan (Jakarta: LP3ES, 2004, h. 30.

Sulaiman alaihi assalam.”[49]

3. Identitas Islam dalam Tokoh Intelektual Islam Palembang

Hubungan yang terjadi pada Arab dan Kedatuan Sriwijaya terutama pada masa pemerintahan Sriwijaya Raja Sri Indrawarman, terdapat dari catatan kronik Cina disebutkan Sri Indrawarman mengirimkan surat kepada khalifah Umar bin Abdul Aziz dari bani Umayyah pada tahun 718 M. [50]. Hubungan Raja Sriwijaya tersebut dengan orang-orang Arab terjalin dengan baik. Khalifah Umar kemudian mengutus ulama untuk mengajarkan Islam kepada Sri Indrawarman (717M). Namun tahun 718M Sri Indrawarman masuk Islam sejak sat itu Sriwijaya dikenal sebagai kedatuan Sribuza yang Islam dan sejak saat itu memperbolehkan rakyatnya memeluk Islam. [51]Maharsi Resi, dalam pendapatnya mengatakan bahwa Palembang di masa akhir Sriwijaya, tokoh dari Palembang yaitu Sang Parameswara - Sang Nila Utama telah membangun Singapura dan Malaka sebagai dua pusat kawasan muslim yang sangat termasyhur pada masa kejayaannya.[52]

Pada sisi lain, keberadaan Palembang juga menempati posisi khusus dalam konteks masyarakat muslim Nusantara pada umumnya; bahwa pada masa akhir Majapahit menjelang masa pertumbuhan kerajaan muslim di kawasan Melayu Nusantara. Dalam hal ini sejarah mencatat Palembang sebagai tempat kelahiran Raden Fatah, seorang tokoh pendiri kesultanan Demak, suatu kerajaan muslim pertama di Jawa.[53] Demak dan beberapa simpul kekuatan muslim yang membentang di sepanjang pantai Utara Jawa memiliki hubungan yang kuat dengan Palembang dan kawasan Melayu Islam lainnya yang berlangsung sepanjang masa keemasan kerajaan-kerajaan muslim di Nusantara.[54]

De La faile menggambarkan bahwa di masa Sriwijaya kemusliman telah nampak terutama seajak abad ke-8, dimasa Majapahit semangat keislaman baru mendapatkan kerangka politik secara resmi terutama pada masa Kesultanan Palembang Darusalam. Pada masa Sultan Abdurahman (abad ke-17), Islam bukan saja ditegakkan dengan nilai-nilai Islam dalam sistem administratif tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari melalui adat istiadat. Pendapat ini diperkuat oleh Saudi Berlian bahwa pada masa kesultanan Palembang dibuat Undang-Undang

---

49 Dr. Maharsi Resi, *Islam Melayu vs Jawa Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 103 dan 105.

50 Sri Wintala Ahmad , *Sejarah Runtuhnya Sriwijaya dan majapahit, Menelursuri jejak Sandyakala Imperium Besar Nusantara,* (Yogyakarta: Araska , 2018) , h.50.

51 Sri Wintala, *Sejarah Runtuhnya Sriwijaya*….h.53.

52 Slamet Muljana, Kuntala, *Sriwijaya*, *Swarnabhumi,* (Jakarta: Yayasan Idayu, 1981) h. 308.

53 R. Atmodarminto, *Babad Demak dalam Tafsir Sosial Politik*, terj. Saudi Berlian (Jakarta: Millennium Publishers, 2000) h. 43.

54 Dr. T.H.G. Pigeaud dan HJ de Graaf, *Kerajaan-Kerajaan Islam*. h. 246

Simbur Cahaya oleh Ratu Sinuhun untuk masyarakat pedalaman/uluan. Diseminasi atau penaburan dan penyemaian nilai keislaman dilakukan dengan kompilasi terhadap kitab adat Undang-Undang Simbur Cahaya, sehingga mencerminkan nilai keislaman yang cukup ketat terutama di wilayah pedalaman/uluan.[55] Pada masa kesultanan Palembang, identitas Islam menguat dan mengakar setelah Sultan Abdurahman membuat otoritas keagamaan di kota Palembang dan untuk wilayah pedalaman/uluan.

Menurut Husni Rahim, struktur pemerintahan Kesultanan Palembang pelaksanaan harian dilakukan putera mahkota (pangeran ratu). Di bawahnya ada 4 mancanegara yaitu yang pertama pangeran Natadiraja memegang seluruh urusan kerajaan baik dibukota maupun di uluan/pedalaman. Peranan ulama berada di posisi Adipati yang disebut sebagai mancanegara kedua Guru. Sejak masuknya Islam diganti dengan gelar Penghulu Nata Agama yaitu sebutan untuk alim ulama yang mempunyai suatu pengadilan sesuai dengan hukum agama. Manca negara ketiga disebut Hakim dengan gelar Kiayi Tumenggung karta, tangan kanan patih yang diserahi pengadilan. Sedang Syahbandar adalah hakim untuk masalah yang timbul antara awak kapal /perahu atau masalah perdagangan.[56]

Pada masa Kerajaan Palembang Darussalam identitas Melayu Islam menjadi salah satu kekuatan penting di tempat ini. Namun mengalami kemunduran sejak Sultan Mahmud Badaruddin II ditahan dan diasingkan kolonial Belanda ke Ternate pada tahun 1821. Meski kerajaan Palembang Darusslam pada masa-masa akhirnya dikendalikan bahkan didemisioner kolonial Belanda, nilai Islam telah berkembang di tengah masyarakat Melayu Palembang baik di lingkungan kerabat dan keluarga kasultanan maupun di tengah masyarakat luas. Nilai Islam telah menjadi corak dalam sistem adat istiadat dalam kehidupan masyarakat Melayu Palembang.[57]

Kesultanan Palembang Darusalam yang didirikan oleh Susuhunan Abdruhrahman pada tahun 1659 tidak hanya berhasil memantapkan posisi Palembang sebagai salah satu kekuatan Islam Melayu. Hal itu disebabkan karena Susuhunan Abdrurahman memproklamirkan diri sebagai kesultanan yang merdeka dari mataram Islam. Penguatan identitas Melayu setelah otoritas Jawa kerap mengabaikan Palembang. Independensi Palembang membawa pengaruh besar dalam kemajuan ilmu keislaman karena kiblat intelektual semakin mengarah kepada ortodoksi. Fase kemajuan tersebut dirasakan masa penerusnya yaitu Sultan Mahmud Badarudin I Jay wikramo (1724-1757M) dalam karya-karya fiqih sperti Perukunan Melayu atau pun Masail Al-Muhtadi. Ahli Fiqih yangterkenal di masa itu adalah Syaikh Muhammad Azhary bin Abdullah.[58] Hal ini dipertegas dengan pemerintah

55 Saudi Berlian, *Pengelolaan Tradisional Gender: Kajian Keislaman terhadap Naskah Simboer Tjahaja,* (Jakarta: Millennium Publishers, 2000) h. 76.

56 Husni Rahim, *Otoritas dan Administrasi Islam*, ….h. 66-68 .

57 JL. van Sevenhoven*, Lukisan tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhratara, 1971) h. 15.

58 Arafah Pramesto & Kemas Gerby Novario, *Makna Sejarah Bumi Emas*, (Bandung:

Palembang Darusalam dengan membina koneksi Timur Tengah. Menurut Mal An Abdulah, ulama keraton umumnya para sayid (keturunan Rasullulah) asal Hadramaut.

Intelektual keislaman Palembang menjadi kosmopolitan di abad ke-18, karena lahirnya tokoh inetelektual Syekh Abdus Somad Al Palimbani yang menerjemahkan kitab al Ghazali seperti *Hidhayat al-Salikin fi Suluk maslah al-Muttaqin; Hidhayat al Hidayah (1192 H) danSijar as-Salikin ila Ibadah Rabbal-Abidin* (1203H). [59] Garis nasabnya Abdus-Samad ialah Abdus-Samad bin Abd-Al Rahman bin Abd Al-Jalil bin Abd al Wahab bin Abd al Mahdali.[60]Putri dari Abdus somad al Palimbani yaitu Siti Fatimah (Rukhayah) yang belajar di Mekah-madinah menjadi ahli hadits pertama wanita dan diakui dunia internasional.[61]

4. Identitas Entriport dan Bisnis Perdaganagan Rempah Internasional

Konsep maritim menurut Till [62] apa yang disebut dengan *seapower,* yang seajalan dengan pendapat Corbertt bahwa kualitas penguasaan terhdap laut bukan hanya apa yang dibutuhkan dalam menguasai dan memanfaatkan laut, namun untuk mempengaruhi tingkah laku pihak lain atau sesuatu yang dikerjakan orang di laut atau dari laut yang berpengaruh terhadap peristiwa didarat. Dedi Irwanto [63]menjelaskan bahwa kemaritiman di Palembang bukan bicara tentang ekonomi dan politik tetapi persoalan sosial budaya yang dipengaruhi dan terpengaruh oleh peristiwa di laut.

Palembang yang terletak 200 kilometer dari laut di lepas pantai timur Sumatra mmapu muncul sebagai Bandar pusat pedaganagn penting yang berfungsi sebagai *entreeport* dan pusat mata rantai pertukaran barang di masa kolonial.**S**ebagai kota tertua Palembang memiliki keunikan nilai historis, nama besar kerajaan Sriwijaya yang abadi tidak serta merta kita menafikan bukti keotentikannya, karena eksistensi kebendaan dalam prasasti Talang Tuo, Kedukan Bukit, Kota Kapur menjadi salah satu bukti tentang kebesaran kerajaan Sriwijaya.[64]

Ellunar, 2018),h.23.

59 Ma'moen Abdulah, masuk dan Berkembangnya Agama Islam Pada Zaman Kesultanan Palembang: Suatu Analisis, dikutip dalam KHO Gadjah Nata : Masuk dan Berkembanganya Islam di Sumatera Selatan, (Jakarta: UI Press, 1986), h.46.

60 Mal An Abdulah*, Jejak Sejarah Abdus Somad Al Palimbani*, (Palembang : Syariah IAIN Raden Fatah Palembang, 2012), h. 22.

61 Andi Kemas Saripudin, Wawancara, Palembang, 23 Juni 2021

62 Geoffrey Till, Seapower: A Guide for the Twenty-First Century (Cass series naval Policy and History) : rd[2] Edition, (London: Routhledge, 2009).

63 Arlyana Abubakar. dkk, *Oedjan mas Di Bumi Sriwijaya Bank Indonesia dan Heritage di Sumatera Selatan,* (Jakarta; bank Indonesia Institute, 2020),h.34.

64 Abdulah ibn Abdul Kadir Munysi, *Sedjarah Melayu*-ed, T.D. Situmorang dan Prof dr. A

Sriwijaya menjadi salah satu kerajaan paling besar di Asia Tenggara yang berhasil menjadi negara maritim pertama sebelum berdirinya Indonesia.[65] Hal tersebut dibuktikan sejak masa pra sejarah kegiatan tersebut sudah dimulai bahwa kegiatan lalu lintas perdagangan rempah-rempah di Nusantara melalui perdagangan internasional sudah menggunakan pelayaran.[66] Mas'udi seorang Arab tahun 955 M, berbicara dengan istilah berlebihan tentang penduduk yang sangat banyak dan serdadu besar jumlahnya yang terdapat pada kerajaan maharaja Zabag yang menghasilan kapur barus, kayu gaharu, kayu cendana, pala, kardamungu, gambir dan disebutkan perdagangannya maju sekali. Reid[67] menjelaskan rempah rempah seperti cengkih, pala dan bunga pala disebutkan dalam catatan perdangangan di Kairo dan Alexandria sejak abad ke-10 namun karena jarang didapatkan dan mahal. Bahkan orang Tiongkok sudah mengenal pala pada masa dinasti Tang tetapi digunakan dengan hemat sebelum abad ke-15.

Wolters[68] mengungkapkan bahwa perdagangan dan pelayaran yang berlangsung terus menerus itu mengakibatkan munculnya sejumlah pelabuhan di sepanjang jalur maritim yang terbentang dari barat ke timur, hal ini menyebabkan Sriwijaya menjadi pelabuhan transit dagang yang penting bagi jalur perdagangan melalui laut, yang banyak disinggahi oleh pedangangan dari berbagai bangsa di dunia. Bahkan Sriwijaya menjadi kekuatan pertama dalam sejarah Indonesia yang berhasil mendominasi wilayah selat Malaka yang memegang kunci perdagangan dan pelayaran baik ke negeri Cina maupun ke negeri-negeri lainnya. Hal ini diperkuat oleh Zed[69], bahwa penguasaan laut oleh Palembang menyebabkan setiap pemegang otoritas dianggap sebagai pewaris kebesaran Sriwijaya. Dilihat dari kondisi geografis, Palembang sudah memiliki relasi perdagangan melalui trans Asia antara laut Cina dan India. Apalagi saat Singapura berkembang menjadi salah satu Bandar perdagangan internasional , pelabuhan Palembang muncul sebagai salah satu penyangganya.

Sebagai negeri kosmopolitan, Kedatuan Sriwijaya telah menjalin hubungan ekonomi tingkat internasional seperti menjalin intensif hubungan ke Negara Khmer dan Campa sejak abad ke-7. Sedangkan tumbuhnysa kekuatan perdagangan karena sejak aal abad pertama Masehi Sriwijaya juga sudah melakukan hubungan

---

Teeuw, Jabatan (Jakarta: Jambatan, 1958), h.22.

65 Ninny Susanti Tejowasono, *Disertasi:* Airlangga Raja Pembaharu di Jawa pada abad ke 11 Masehi), 2003, Universitas indoensia Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia , h. 198

66 (Lapian 1979: 96). (h.198)

67 Doni Ahmadi, artikel, *Jalur Rempah.kemdikbud.go.id/jalur-rempah-memuliakan-masa-lalu-untuk-kesejahteraan-masa-depan/*, diakses 16 Agustus 2021

68 O.W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III – Abad VII*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), h.42.

69 Mestika Zed, 2003,h.33.

dagang dengan India dan Cina. Hal tersebut disebabkan karena Kedatuan Sriwijaya sudah memiliki kemampuan melayari lautan, memiliki kepercayaan terhadap dunia perdagangan, memiliki armada yang kuat, dan mampu menguasai pelabuhan-pelabuhan yang potensial yang menjadi saingannya.[70] Hal ini tercatat dalam prasasti Kedukan Bukit (683 M) yang ditemukan di Bukit Siguntang, sebelah barat kota Palembang. Setelah zaman Islam, maka nama Palembang selanjutnya berkibar dalam sejarah (bukti dalam sejarah Melayu (1612) dan Babad tanah Jawi (1680).[71] Sebagai kota tertua di Indonesia dan pernah menjadi pusat Kerajaan Sriwijaya, Palembang telah menjadi pusat perdagangan para pedagang Arab, Melayu, India, dan Cina.

Hal ini diperkuat dengan pendapat Azra[72] mengungkapkan bahwa pada masa keemasan maritim Sriwijaya, telah didapatkan sebuah catatan tentang keberadaan musafir Arab yang melakukan perjalanan dagang di Palembang dalam rangka jaringan perdaganganya di Asia Tenggara dan Asia Timur. Sementara Kedatuan Sriwijaya sendiri sebagai kekuasaan maritim Melayu sangat aktif dalam jaringan relasi yang luas melibatkan negara-negara yang terbentang dari Asia Timur sampai Afrika Selatan dan menjadikan Palembang sebagai pusat aktivitas penting saat itu.[73] Hall (1981) juga berpendapat bahwa Palembang merupakan kota yang dihuni berbagai etnik dan hidup berdampingan sehingga memiliki budaya yang beraneka ragam sejak Kedatuan Sriwijaya.[74]

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa Palembang telah mengalami suasana internasional, di mana lalu-lintas kebudayaan antar negara tidak dapat dihindarkan lagi. Tetapi saat itu masyarakat Palembang sudah memiliki karakteristik yang menjadi identitasnya sendiri yaitu keagamaan dan intelektualitas. Hal tersebut dapat dilihat dengan jelas ada gairah intelektual yang dinamis serta sifat religiusitas yang tinggi yang menonjol di tempat ini seiring sifat kemaritiman dan sifat terbuka terhadap relasi global. [75] Menurut Parekh[76] perbedaan di antara kelompok etnis

---

70 O. W. Wolters, Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III – Abad VII, (Depok: Komunitas Bambu, 2011) h.42.

71 Husni Rahim, *Sekapur Sirih dalam Buku Sistem Otoritas dan Administrasi Islam : Studi Tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Ciputat: PT Logos wacana Ilmu, 1998), h.xix.

72 Azyumardi Azra*, Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIII : Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994), h.12.

73 O.W. Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III-Abad VII,* (Depok:Komunitas Bambu,2011),h.283.

74 D.G.E. Hall, *A Historian of South East Asia*, (London: Oxford Universityu Press, 1961)

75 Syekh Naquib Alattas, *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu,* (Bandung: Mizan, 1990), h.7.

76 BhikhuParekh, *Rethingking Multicultralsm: Keberagaman Budaya dan teori Politik, diterjemahkan dari Rethingking Multicultralsm, Cultural Diversity dan Politiccal Theory* ,

membuat satu tolak ukur otoritas dan diberi bentuk distrukturkan yang dilekatkan dengan satu sistem, arti dan makna yang diwariskan secara historis.

5. Identitas Bisnis, Pelabuhan dan Komoditi

Sebagai lokasi Bandar perdagangan global, Palembang sejak abad ke-7 telah didatangi pedagang-pedagang antar benua. Pada masa itu Kedatuan Sriwijaya yang berpusat di Palembang mulai berkembang dan berkuasa atas hampir seluruh Sumatera, semenanjung Melayu dan Jawa hingga lima abad kemudian. Dalam kurun waktu itu, Sriwijaya memainkan peran sebagai perantara perdagangan Timur jauh dan Timur Tengah. Sriwijaya mendominasi peradaban dan Palembang menjadi Bandar perdagangan antar benua terpenting di kawasan Asia Tenggara pada masa itu. Dengan kekuasaannya raja Sriwijaya dapat memaksa pedagang-pedagang dari hilir dan hulu memasarkan komoditi mereka di Palembang. Pedagang-pedagang dari kedua daerah tersebut tentu tidak mengalami kesulitan yang berarti untuk mendatangai Palembang berkat dukungan alat tranportasi air yang sudah dikenal waktu itu serta perairan sungai Musi dan anak-anak sebagai yang memungkinkan alat transportasi air itu memasuki daerah-daerah hingga ke hilir dan hulu.

Palembang sebuah negeri yang memiliki kekayaan alam yang sangat banyak. Dari hasil pertambangan, batu bara, timah, dan emas juga dari hasil pertanian (lada, gaharu, kopi dan lain-lain) menjadi komoditi perdagangan yang sejak dulu dikenal dunia. Kondisi geografis dan kekayaan alam Palembang seperti emas, minyak bumi, batu bara, hasil alam dan hasil pertanian memainkan peranan penting dalam perniagaan yang bertindak sebagai penghubung Jawa dan Singapura.

Kota Palembang menjadi bandar pelabuhan sekaligus pusat kerajaan sangat berperan dalam menghubungkan berbagai kawasan dan tempat tinggal bermacam kelompok etnis. Pedagang Arab,India,Cina dan Eropa banyak memilih menetap di Palembang. Sejak abad ke-17-18 sebagain besar berdagang berbagai jenis komoditas. Biasanya orang Cina muncul sebagai mitra dagang, pemasok dan makelar. Orang Arab selain muncul sebagai golongan birokrat penasihat kerajaan, juga sebagai pedangan handal. Sedang orang Palembang sendiri terutama kaum priyayi bergerak dalam industri kerajinan rumah tangga dan berdagang.[77]

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 Palembang mulai dikenal untuk digarap karena dari hasil pertanian seperti karet, kopi juga hasil tambang minyak bumi dan batubara menjadi daerah eksploitasi ekonomi di masa kolonial. Emas dimasa kolonial bukan hanya logam mulia namun merujuk pada kekayaan alam yang dapat memberi untung. Pada masa kolonial muncul idiom tentang Palembang "Oedjan Mas" sebagai gambaran sebuah masa yang diwarnai kemakmuran ekonomi. Istilah "Hujan Emas" yang terjadi Pulau Emas ini menjadi sebuah pertalian sejarah

---

(Yogyakarta: Kanisius 2008),h.15.

77 Arlyana Abubakar dkk, *Oedjan Mas di Bumi sriwijaya*, h.35.

ekonomi Sumatera Selatan dari klasik hingga kotemporer.[78]

Saat Palembang mencari identitasnya di akhir abad ke-20 di tahun 2018 slogan Palembang Emas pernah menjadi sebuah slogan yang diusung pemerintah kota Palembang.[79] Kata "emas" yang dimaksud merupakan singkatan dari Elok, Madani, Aman dan Sejahtera. Kata elok memiliki arti dalam padanan sebuah kata molek atau indah. Sedang Madani berasal dari bahasa Arab "*maddaniyah*" yang memiliki arti peradaban yang berakar pada sebuah fakta sejarah kota Madinah tempat ditanda tangani konstitusi tertua yang disebut Piagam Madinah.[80]

Sedangkan makna esensi dari Elok dan Madani tidak jauh berbeda dengan manunggalnya masyarakat dalam keragaman sehingga tercipta rasa aman serta berkemampuan untuk hidup sejahtera. Dibalik singkatan EMAS tersebut sesungguhnya Palembang sudah lama memiliki keterkaitan dengan komoditas emas dalam arti yang sebenarnya. Dari sumber Arab menyebutkan bahwa Sribuza atau Zabag (kerajaan Sriwijaya) sudah menjalin hubungan dengan kekhalifahan Islam di Timur Tengah yakni Bani Umayyah. Surat pertama yang dikirimkan oleh Sriwijaya kepada Muawiyah (661-680M) menyebutkan bahwa dari raja Al-Hind yang istananya terbuat dari emas dan perak. Hal ini dibuktikan oleh Sulaiman tahun 851 M seorang pedagang Arab yang menyebutkan bahwa Maharaja Zabag yang istananya menghadap talaq (muara sungai). Antoni Reid dalam bukunya "*Witnesses to Sumatra, A Travelers Anthology*" menjelaskan bahwa yang dimaksud Sulaiman berasal dari pegunungan Bukit Barisan.

Namun penemuan Badan Arkeologi Sumsel mengungkapkan bahwa hasil benda-benda peninggalan Sriwijaya menunjukkan adanya kemajuan perdagangan Sriwijaya sebagai penghasil emas. Hal ini diperkuat oleh pendapat Tom Pires yang dikutip Ricklefs dalam buku Sejarah Indonesia Modern yang mencatatkan bahwa trayek utama perdagangan dari dan ke Malaka salah satunya emas. Bahkan saat kerajaan Mataram berkuasa pada masa sultan Agung Palembang sebagai otoritas Jawa, dalam ensiklopedia Raja-Raja tanah Jawa karangan *Sabdacarakatama* menyebutkan Mataram mewajibkan upeti emas selain gajah dari Palembang setiap tahunnya.

6. Palembang Multikural dan Kosmopolitan

---

78 Perry Warjiyo (Gubernur Bank Indoensia), dalam Pengntar buku: Arlyana Abubakar, dkk, '*Oedjan Mas' di Bumi Sriwijaya Bank Indonesia dan 'Heritage' di Sumatra Selatan*, (Jakarta: BI Institute, 2020), h.vii

79 Arafah Prasmasto dan Rifki Firnando , P*alembang Emas , Cerita sejarah Peradaban Kota Kita, dalam buku Makna Sejarah Bumi Emas,* (Bandung: elunnar , 2018), h. 10.

80 Arafah Prasmasto , *Palembang Emas Cerita sejarah Peradaban Kota Kita, dalam buku Makna Sejarah Bumi Emas,* (Bandung: E lunnar, 2018), h. 10.

Menurut Tilaar multikulturalisme merupakan pengakuan atas pluralisme budaya. Pluralisme budaya tidak dari suatu yang *given* namun merupakan sebuah proses internalisasi nilai-nilai di dalam suatu komunitas.[81] Menurut Azra[82] multikultural sebagai pandangan dunia dalam berbagai kebijakan kebudayaan dengan menekankan tentang penerimaan terhadap realitas keagamaan pluralitas dan realitas multikultural yang terdapat dalam kehidupan masyarakat.(*politic recognition)*. Cholil berpendapat bahwa multikulturalisme merupakan kepercayaan yang menyatakan bahwa kelompok /etnik atau budaya (*etnic and cultural groups*) dapat hidup berdampingan secara damai yang ditandai oleh kesediaan untuk menghormati budaya lain.

Keunikan Palembang yang memiliki masyarakat pluralitas dipengaruhi kondisi geografis yang dibelah oleh sungai Musi menjadikan Palembang sebuah negeri kosmopolitan.[83] Sebagai kota air dan perdagangan Palembang, walau tidak ditepi laut namun Palembang yang tidak jauh dari selat Bangka memiliki daya tarik sebuah anugerah alam yang sangat menguntungkan dikarenakan sungai Musi mampu dijangkau oleh kapal-kapal besar dari seluruh pelabuhan di wilayah orang Melayu terutama adanya dermaga Tangga Buntung dan dermaga sungai Lais.[84] Kondisi tersebut memungkinkan Palembang menjadi sebuah kota industri dan perdagangan internasional. Hal ini sejalan dengan teori Brock[85] yang mengungkapkan bahwa kosmopolitanisme merupakan gagasan dimana setiap manusia yang hidup dibumi memiliki satu ikatan kesatuan sehingga memiliki rasa saling menghormati dan menghargai tanpa harus memandang sttaus kewarganegaraan suatu individu. Setiap individu memiliki kedudukan global yang setara secara moral serta setiap individu mendapat perlakuan yang setara tanpa memandang dari mana mereka berasal.

Sebagai kota internasional, Palembang didatangi oleh banyak pedagang dari beberapa penjuru dunia. Pedagang tersebut berasal dari Cina, India, dan Arab dan Persia juga negeri Eropa seperti Portugis, Belanda, dan Spanyol[86] yang juga mewarnai kultural dan masyarakat Palembang termasuk rumpun etnis Melayu Tua,[87] dan sejak awal kesejarahan merupakan awal terbentuknya peradaban Melayu. Karakteristik Melayu yang identik dengan Islam karena Melayu adalah Islam menjadikan warga

81 Hall, A Historian…h.179.

82 Azra , 2007,h.13

83 Yunita Anggraini dan Nur Huda Ali, Tradisi pernikahan di kampung Arab Al Munawar Kelurahan 13 Ulu Seberang Ulu 1 Palembang, *Jurnal UIN Raden fatah*, 2019.

84 Dedi Irwanto, *Dikotomi iliran dan Uluan*, …2014.

85 Gillian Brock, Imigration and Global Justice: What kinds of policies should a cosmopolitan support?,*dalam Etica &Politica /Ethics & Politics,* Vol.XII, 2010, No.1, h.362-376.

86 Azyumardi Azra, *Jaringan Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke -17 dan 18*, (Jakarta: Kencana, 2013), h. 14.

87 Abdul Shobur, Dislokasi Identitas Melayu Islam Pada era Global di Palembang, *Disertasi*, UIN Raden Fatah, 2015, h. 2.

masyarakat asli Palembang memiliki karakter yang terbuka, dan dinamis juga punya jiwa maritim, membuat Palembang menjadi negeri kosmopolitan.

Kosmopolitan Palembang merupakan pengetahuan tentang penduduk dunia atau pelaku dalam entitas politik dunia yang memiliki tujuan untuk mencipatakan keseimbangan dan harmonisaisi pada warga dunia. Sebagai warga dunia dapat dipahami sebagai bentuk dari kosmopolit yang memiliki keseimbangan dan keharmonisan pada dunia internasional. Tidak dapat dipungkiri kehadiran suku-suku bangsa lain membuat Palembang berperan aktif dalam politik. Dari masa Sriwijaya kemudian masa kesultanan Palembang, pengaruh multikultural membuat masyarakat Palembang hidup damai berdampingan. Hal ini sesuai dengan pendapat Zakiyuddin Baidhawy[88] bahwa hal tersebut menunjukkan suatu perilaku yang mengakui dan menghargai kehadiran kelompok-kelompok yang beragam dalam suatu masyarakat atau perilaku saling mendukung untuk berkontribusi dalam suatu konteks kelompok inklusif yang memberdayakan semua dalam masyarakat.

Pada masyarakat Palembang kelompok masyarakat yang multikultural tersebut terbagi dalam beberapa komunitas yaitu ada warga Melayu Asli Palembang yang mendiami daerah disekitar 3-4 Ulu di Palembang, etnis Arab memiliki wilayah kampung Arab, etnis Cina wilayahnya di kampung Cina, dan komunitas India dulunya punya perkampungan pekojan namun saat ini sudah menyebar di kota Palembang.[89] Di pusat kota pusat Kerajaan dan mereka mempunyai perkampungannya sendiri dalam istilah Cina disebut Pacinan atau pertambangan Cina namun ada juga di sana perkampungan Arab disebut Pakojan yang dulunya semua milik orang India. Di Palembang saat ini masih bisa dijumpai beberapa pemukiman yang berbasis etnis seperti komunitas Cina, diantaranya disebut Kampung Kapitan, shani India, Pekojan Arab.

Huda dalam pendapatnya mengatakan bahwa komunitas Arab merupakan komunitas pendatang terbesar di kota Palembang. Orang Arab di Palembang tidak membawa konflik terhadap masyarakat pribumi justru sebaliknya orang Palembang bekerja sama dengan pedagang Arab Hal ini disebabkan karena orang Arab di Palembang merupakan pedagang yang kaya yang secara finansial lebih kuat dari pedagang Cina. Sebagian besar mereka adalah juragan kaya menguasai kain linen, sebagai pemilik kapal.[90] Mayoritas orang Arab di Palembang adalah keturunan ba'alawi yang dianggap sebagai keturunan nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam dari cucunya Husein bin Ali. Oleh karena itu mereka terdiri dari beberapa Said sehingga kelompok ini memiliki martabat tersendiri di mata warga

---

88 Zakiyuddin Baidhawy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, (Jakarta: Erlangga, 2005).

89 Hamzah, *Wawancara* dengan Keluarga keturunan India Indoensia, 26 Juli 2021 di Palembang.

90 Nor Huda, *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia,* (Jakarta: Raja Grafindo, 2015), h.27.

kota Palembang.[91] Untuk wilayah komunitas Arab disebut Kampung, kampung al Munawar, kampung Al Habsy, kampung Jamalulai, kampung Alawiyyin ddan Kampung Kuto Batu. Sedang untuk wilayah yang dihuni masyoritas komunitas Islam melayu dikenal wong Palembang asli yang berada di lingkungan kelurahan 19 ilir kecamatan Bukit Kecil.[92]

Selain Arab, komunitas India yang ada di Palembang juga mewarnai multikultural Palembang. Kita ketahui bahwa negara India negeri nomor dua dari jumlah penduduk dunia. Sejak awal India telah disebutkan sebagai negeri yang memiliki hubungan spiritual dengan Nusantara. Pengaruh Hinduisme masih masuk ke Palembang di zaman klasik, dimana perdaban tua 8000 SM yang menjadi awal sebuah negeri Jagat Besemah Lebar di Sumatera Selatan. Awalnya orang-orang India datang untuk berdagang. Storm va's Gravensande mengungkapkan bahwa orang Hindustan tersebut berdatangan sejak tahun 1800 ke Palembang dan kemudian menetap di Palembang.

Dalam hal ini pendapat tersebut sejalan dengan Zaid [93] bahwa ada kesamaan antara India yang ada di Indonesia dan Malaysia. Menurutnya orang India tahun 1500 datang untuk berdagang saja. Pada tahun 1800 saat Inggris datang menjajah semenanjung Malaysia dengan membawa rombongan imigran India untuk dijadikan pekerja di ladang karet. India yang datang ke Malaysia sudah beragama Islam dan mereka berasal dari kerala dengan mazhab Hanafi. Bersamaan saat itu orang-orang Cina juga dibawa Inggris untuk dijadikan kuli untuk membuka lumbung biji timah di Malaysia. Pada tahun 1957 saat Malaysia ingin merdeka terjadi kesepakatan antara Inggris dan Malaysia yaitu agar Raja menerima warga India dan Cina untuk dijadikan warga negara Malaysia.

Hal itu juga menguatkan pendapat Ahmad Suaedy[94] bahwa dalam mengamati multikultural dalam perspektif kewarganegaraan (*citizenship*) yaitu pengakuan terhadap kewarganegaraan multikultural bineka, yaitu pengakuan terhadap hak-hak kolektif dan kelokalan ke tingkat yang sama dengan hak individu secara inheren yang diakui berdasar asas kesamaan dan kesetaraan (*equality).*Zaid[95] menambahkan bahwa masyarakat warga India rata-rata pedagang, namun mereka dalam budaya pada tahun 1900 an mereka masih menerapkan budaya bahasa India kepada

91 Dedi Irwanto M. Santun, dkk., *Iliran dan Uluan, dinamika dan Dikotomi Sejarah Kultural Palembang*, (Yogyakarta: Eja Publisher, 2010), h.73.

92 Wawancara RA Zainah, Zuriat Melayu Palembang 20 Okt 2016. Disertasi Haljuliha Fasari P, Akulturasi Islam dan Kebudayaan Melayu (Simbolisme Upacara Siklus Hidup Orang Melayu Palembang), h,,2017 UIN RAden patah., h.101.

93 Zaid, Wawancara, Sejarawan Universitas Kebangsaan Malaysia, 2 Agustus 2021 via telpon.

94 Ahmad Suaedy, Gus Dur, h.

95 Zaid, Wawancara, sejarawan Universitas Kebangsaan Malaysia, Palembang-malaysia via wa, 3 Agustus 2021

keluarganya. Namun tahun 1930-1940 masih berlaku dan di perkumpulan masih menggunakan bahasa India. Namun untuk generasi muda sekarang, mereka paham tapi tak bisa mengucapkan bahasa India. Hal ini juga diungkapkan oleh Hamzah[96] bahwa warga keturunan keluarga muslim India di Palembang sampai saat ini justru kehialngan kebudayaan asli. Mereka bahkan tidak mengerti dan tidak diajarkan bahasa India. Justru mereka sudah melebur ke dalam budaya Melayu Palembang. Sampai saat ini komunitas keturunan keluarga India di Palembang masih dijumpai. Hamzah [97] mengatakan bahwa keturunan India berasal dari Karbala, India Selatan. Dan saat ke Palembang orang India sebagian pedagang itu muslim.

Hamzah mengatakan kakenya tidak pernah mengajarakan bahasa ampun budaya India ketika keturunan India sudah menetap, mereka seolah melapaskan budaya asalnya dan membaur kemudian mengikuti budaya masyarakat Palembang. Keturunan India di Palembang memiliki sebuah komunitas bernama KKII (Keluarga ketruuan India Indonesia) dibentuk sejak tahun 2011, dengan tujuan sosial keagamaan Islam. Dan saat ini anggotanya ribuan tersebar di seluruh kota Palembang. Karena tuntutan zaman, pola berpikir masyarakat India pun mengikuti zaman dengan membekali anak-anakna pendidikan. Sehingga mereka bukan saja pedagang namun profesinya sudah mulai berubah. Diantara mereka awalnya hanyalah pedagang saja dan tidak mementingkan pendidikan. Namun seiring jalannya waktu, budaya itu berubah dan keturuan-keturuan mereka bukan hanya menjadi pedangan tapi ada juga yang duduk di pemerintahan, kontrakator, pengusaha bahkan dibidang kedokteran atau pendidikan.

Keberadaan etnis Cina yang menetap di Palembang termasuk banyak. Sevenhoven mengatakan di awal pemerintahan Belanda di masa Sultan orang Cina berjumlah 800 jiwa dan 500 orang Arab, dan komunitas Cina tinggal di rakit-rakit di atas sungai Musi dan tidak boleh ada yang tinggal di daratan. Raja Palembang saat itu memberlakukan hal tersebut dikarenakan dianggap berbahaya. Rata-rata pekerjaan mereka berdagang. Setelah Belanda menguasai Palembang mereka baru dijinkan Belanda tinggal di darat. Husni Rahim dalam pendapatnya menjelaskan bawa orang Cina yang masuk Islam diberi gelar Demang. Di masa Kolonial pimpinan orang Cina disebut kapitan Cina yang dikenal degan Tang Hong Kwee kapitan Cina Palembang tahun 1836. [98]

Pada zaman dinasti Ming 1368-1644M) , kebijakan politik Dinasti Ming memiliki pengaruh terhadap Nusantara dan Palembang. Ibrahim berpendapat bahwa keturunan Dinasti Ming Chua Yuan Chang (Tai Tsu Kao Huanh –ti atau Hung wu seorang muslim. Mereka orang-orang Islam terutama dari Cina Selatan.

---

96 Zaid, Wawancara, Palembang-Malaysia via wa, 3 Agustus 2021

97 Hamzah , Wawancara, KKII, Palembang 27 Juli 2021

98 Husni Rahim*, Otoritas Administrasi Islam, Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial d Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998),h.61.

Pembantu terdekatnya adalah Ceng Ho,seorang muslim. [99] Menurut Mujana[100], pada abad ke 15 kedatangan Laksamana Cheng Ho dimulai setelah naiknya Kaisar Zhu Di, kaisar keempat Dinasti Ming. Disebutkan bahwa agama Islam mzahab Hanafi di Jawa berasal dari Campa/Yunnan, dibawa oleh orang-orang Tionghoa yang ditugaskan oleh kaisar Yung-lo untuk mengadakan hubungan dagang dan politik di Asia Tenggara di bawah pimpinan laksamana Cheng Ho.

Dalam literatul historis Cina pernah berkuasa di Palembang, kolonisasi dan supremasi dalam hubungannyadengan penakhlukan daerah, maka pendduduk koloni di luar wilayah ada system perwakilan atau wakil negara atau kepala negara. Koloni Cina di Palembang pada wanya extertoritoriallity dengan segala lembaga sosialnya. Orang-orang Cina meskipun membawa surat dari kaisar tetapi tetap mengakui kekausaan di Jawa, Van Luer[101] menjelaskan bahwa kelompok koloniasi tidak harus menuju kepada ekskspansi politik dan menguasai (supremasi) di negeri asing tersebut. Cina ada hak istimewa tetapi tidak mempunyai supremasi di wilayah ini.

Keragaman penduduk yang heterogen tersebut telah memperkaya budaya yang ada di kota Palembang sehingga kebudayaan yang sudah mengalami akulturasi menjadi khas Palembang menjadi milik bersama. Hal ini sesuai dengan pendapat Appadurai yang menyebutkan bahwa sekelompok orang yang pindah dari satu lingkungan budaya ke lingkungan budaya yang lain mengalami proses sosial budaya yang dapat mempengaruhi mode adaptasi dan pembentukan identitasnya. [102] Identitas etnis merupakan identifikasi individual dengan unit sosial yang anggotanya mempunyai asal-usul bersama dan berbagi unsur budaya yang sama dan mereka berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan yang didasarkan pada unsur budaya dan asal-usul bersama.[103] Identitas etnis akan muncul pada masyarakat yang kompleks.

7. Identitas Islam Palembang

Palembang merupakan eksistensi kebinekaan identitas didalamnya. Islam sebagai mayoritas demografis adalah sebuah realitas. Sebagai agama samawi menempatkan hubungan antar agama sebagai sesuatu yang vital. Palembang yang memiliki masyarakat multikultural sejak zaman Kedatuan Sriwijaya mencotohkan

99 Ibrahim Tien Ying Ma, *Perkembangan Islam diTiongkok*, (Jakarta: Bulan Bintang 1979).

100 Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*", penerbit LKiS tahun 2012.

101 J.C. Van Leur, *Indoensian trade and society*, (Bandung: Sumur Bandung 1960) , h. 84.

102 Arjun Appadurai , The social life of Things: Commodities in Cultural Perspective: Cambridge : Cambridge university Press, 1994. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Taransnational Anthropology, dalam RG. Fox (ed), Recapturing Anthroplogy: orking in the Present. Snata Fe, NM: School of American Research Press

103 Yinger, J. M., Ethnicity in Complex Societes". dalam The Use of Controversy in Sociology. (editor L. A. Coser dan 0. N. Larsen), (New York: Free Press, 1976).

toleransi dalam keberagamaan identitas. Fakta sejarah menyebut Sriwjaya kerajaan yang bercorak Buddhisme. Namun saat itu candi yang ditemukan di Bumi Ayu, Muara Enim, Sumatera Selatan menunjukkan bahwa Hindu sudah muncul di abad ke-6 di kota Kapur (p. Bangka) kemudian menyebar di pedalaman. Hal tersebut menandakan candi Buddha ada ornament Hindunya yang menunjukkan toleransi beragama telah terbina dengan baik di masa itu.

Banda[104] mengungkapkan bahwa Palembang disebut Melayu Tua prototipe budaya maritim. Biasanya masyarakatnya pedagang dan berada di aliran sungai. Selain itu memiliki prototipe feodal agraris yang berada di bawah pengaruh Hindu berkembang masyarakat hidrolik yaitu masyarakat sawah dengan mengutamakan irigasi dan pertanian di bawah kontrak kekuasaan Raja. Menurut Ali Hanafiah wong asli Palembang merupakan orang Melayu, namun saat ini orang Melayu asli Palembang kebanyakan sudah bercampur dengan orang-orang luar dari Palembang yaitu Jawa, Aceh, India, Arab, Cina dan suku-suku lain (Komering, Lahat, Kikim dan lain-lain) yang ada di pedalaman/uluan. Mereka masih dapat ditemukan di daerah 3 Ulu, 4 Ulu, daerah Tangga Buntung di Palembang. [105]

Dalam tradisi Melayu, baik konsep adatnya memancarkan hubungan mendalam dan penuh makna diantara sesama manusia dengan alam lingkungan sekitarnya, budayanya, yang ditujukkan dalam bentuk tegas dan khas dari sikap, aktivitas dan ritual/seremonial. Hal ini sejalan dengan Soerjono Soekanto yang mengatakan bahwa tradisi merupakan suatu kegiatan yang djalankan oleh sekelompok masyarakat dengan cara berulang-ulang.[106] Oleh karenanya tradisi biasanya memiliki cerita suci, watak-watak, asal usul yang unggul dan memberikan dasar makna terhadap peristiwa dan siklus kehidupan manusia serta eksistensi intitusi dalam masyarakatnya.

Ali Hanafiah juga menambahkan bahwa dalam tradisi adat Melayu Palembang memiliki slogan dalam peradaban dan kesusialaan orang Melayu yaitu adat bersendikan syariat, syariat besendikan kitabulah.[107] Islam dengan mazhaf syafei dan ahlul sunnah wal jamaah adalah ciri khas Islam Palembang. Hal ini menunjukkan bahwa Melayu identik dengan Islam. Bahwa semua yang dilakukan dalam tradisi kehidupan masyarakat sosial Melayu merupakan internalisasi dari Islam dimana setiap adat atau tradisi berlandakan pada ajaran Islam.

Identitas budaya dan karakter masyarakat Palembang yang tampak sekarang

---

104 Harry J. Banda, *The Structure of South East , Same Preliminarary, JSEJH Vol.2 19868 dalam Sirozi, Bunga Rarmpai Peradaban Melayu*, (Palembang: ICMI Sumsel 2012).

105 Ali Hanafiah, Wawancara, 26 Juli 2021

106 Soejono Soekanto*, Pengertian Tradisi Menurut Para Ahli* ,. http kompasiana .com diakses bulan januari 2020.

107 Ali Hanafiah , Wawancara, Palembang 26 Juli 2021

merupakan sebuah produk dari sejarah panjang. Moeflich Hasbulah[108] berpendapat bahwa adanya proses perubahan kebudayaan–peradaban Islam Indonesia. Perubahan tersebut meliputi perubahan sosial, budaya, politik, ekonomi dan agama. Mestika Zed [109] mengemukakan bahwa dalam budaya Melayu Islam terdapat kekuatan vitalitas budaya Melayu dalam membangun identitasnya, hal tersebut menjadikannya survival setelah menghasilkan prototipe budaya maritim, agraris dan ekslusif dan membangun semangat keagamaan berdasar nilai islam. Sifat religius yang dimiliki budaya Melayu berdasarkan pada nilai Islam.

Dengan keberagaman tersebut masyarakat Palembang yang multikultural membentuk identitasnya. Identitas masyarakat merupakan jati diri yang dengannya ia dapat mengenali dan membedakannya dengan kelompok lainnya. Secara garis besar, identitas dapat dibedakan dari tiga unsur yaitu bersifat fundamental, instrumental dan dari segi *content* atau isi dari identitas itu sendiri. Dalam kaitannya dengan identitas, identitas Palembang merupakan rumpun Proto Melayu yang melekat pada Palembang yang menjadi ciri kepribadian yang kolektif dan memiliki sifat yang dinamis. Dinamikanya melibatkan kompleksitas unsur yang meliputi banyak aspek termasuk tatanan kemasyarakatan serta tata nilai perilaku pendukungnya. Sebagaimana telah disinggung bahwa identitas Palembang telah diperoleh sejak masa awal kesejarahan di masa Sriwijaya abad ke-8 sampai ke-13.[110]

Kondisi tersebut menunjukkan bahwa Palembang telah mengalami suasana internasional, di mana lalu-lintas kebudayaan antar negara tidak dapat dihindarkan lagi. Tetapi saat itu masyarakat Palembang sudah memiliki karakteristik yang menjadi identitasnya sendiri yaitu keagamaan dan intelektualitas. Hal tersebut dapat dilihat dengan jelas ada gairah intelektual yang dinamis serta sifat religiusitas yang tinggi yang menonjol di tempat ini seiring sifat kemaritiman dan sifat terbuka terhadap relasi global.

Dalam hal ini Palembang yang sudah terbiasa dengan kondisi kosmopolitan (mendunia) sejak dini. Seperti disebutkan, ciri yang sangat menonjol di Palembang pada masa awal ini adalah sifat religius dan intelektualitas masyarakat pendukungnya. I Tsing, pengelana Tiongkok yang telah mengunjungi tempat ini tahun 671, sebagaimana dicatat Hall[111], mengutarakan bahwa di Sriwijaya pada

---

108 Moeflich Hasbulah, *Islam dan Tranformasi Masyarakat Nusantara Kajian Sosiologis Sejarah Indonesia*, (Cimanggis, Depok: Prenada Media Group, 2017)

109 Mestika Zed , *Handout dan Silabus Kuliah Globalisasi dan DInamika Budaya Melau*, 2011, UIN Raden fatah palembang.

110 Abdul Shobur, Dislokasi Identitas Melayu Islam Pada Era Global di Palembang, *Disertasi*, UIN Raden Fatah Palembang, 2015, h. 108.

111 D.G.E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara*, terj. NN (Surabaya: Usaha Nasional, t.th.), h. 41; lihat pula Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara: Sebuah Pemetaan* (Jakarta: LP3ES, 2004, h. 17

masa itu sudah ada lebih dari seribu pendeta, dengan aturan dan upacara sama dengan di India. Pada kunjungan yang pertama ia belajar tata bahasa Sanskerta selama enam bulan, untuk selanjutnya meneruskan perjalanannya belajar di India. Pada tahun 685 ia kembali belajar di Sriwijaya dan menterjemah teks keagamaan ke dalam bahasa Cina.[112] Watak kosmopolitan ini dilanjutkan pada masa keislaman, yang secara formal dan menonjol sejak abad ke-15.[113] Kedatangan Islam selain memperkaya aspek keagamaan, dinamika maritim juga memberikan nafas baru dalam membentuk identitas kebudayaan Melayu. Dinasti baru ini memiliki jaringan luas di samping dalam lingkungan Melayu[114] maupun kerajaan muslim lainnya di nusantara, termasuk kerajaan-kerajaan Muslim di Jawa. Identitas Melayu Islam Palembang sebagai ciri kepribadian kolektif, juga memilki sifat yang dinamis. Dinamisnya melibatkan kompleksitas kemasyarakatan serta tata nilai perlaku pendukungnya.

Identitas telah dimulai sejak awal kesejarahan di masa Siriwijaya. Islam dimasa Kesultanan Palembang Darusalam memiliki identitas tersendiri. Dedi Irwanto[115] berpendapat bahwa identitas Islam Palembang memiliki akar kuat sejak masa kesultanan Islam Palembang Darusalam. Dalam hal ini konsep kekuasaan, pendidikan dan ilmu pengetahuan menjadi sebuah proses dasar identitas Islam Palembang. Hal ini dibuktikan dalam penelitian Husni Rahim[116] yang mengungkapkan bahwa perubahan peranan pejabat agama dari penguasa Islam masa kesultanan ke penguasa kafir di masa kolonial. Peralihan tersebut menunjukkan ada corak dan dinamika hubungan antara pemegang kekuasaan politik politik komunitas muslim Palembang.

Hal ini serupa dengan pendapat Hamdani[117] dalam tulisannya yang mengatakan bahwa peranan penguasa lokal dalam memimpin kerajaan atau kesultanan berdampak otoritas keagamaannya bagi kebijakan politk dan ekonomi. Pada kesultanan Cirebon dimasa Sunan Gunung Djati yang diberi gelar Raja Pandito yang menunjukkan penguasa memiliki strategi dalam politik dan agama terutama dalam menyebarkan Islam. Palembang akhirnya menjadi otoritas Mataram, kerajaan Palembang saat itu Islam sudah berkembang dibuktikan adanya bangunan masjid yang dibangun di daerah Kuto Gawang. Puncaknya adalah dengan didirikannya

---

112 DGE Hall, Asia Tenggara, ….h.17.

113 Syed Naquib Alattas, *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990), h.9.

114 Dr. T.H.G. Pigeaud dan Dr. H.J. de Graaf. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Grafitipers, 1985)

115 Dedi Irwanto,Wawancara, di Palembang, 27 Juli 2021

116 Husni Rahim, *Sistem otoritas Administrasi Islam Studi Tentang Pejabat Agam Masa Kesultanan dan Kolonial Di Palembang ,* (Jakarta; Logos Wacana Ilmu , 1998).

117 Deny Hamdani, Cultural System of Cirebonese people: Tradition of Muludan in the Kanoman Kraton, *Indonesian Journal of Sciences*, No.1, Vol.IV, 2012, h. 3-4.

Kesultanan Palembang Darussalam pada abad ke-17, sehingga Palembang dikenal perdagangan dengan dunia Arab dan pusat kondisi pembelajaran Islam.[118] Akar Islam Palembang semakin terlihat dari perkembangan Islam yang menyebar di pedalaman/uluan. Sultan Abdurahman.

Pada masa kesultanan Abdurahman perekonomian meningkat dikarenakan Palembang sebagai penghasil lada dan sangat laris di pasaran Nusantara dalam kurun abad ke-16 hingga 18. Bahkan lada laku keras sampai ke Eropa.[119] Sebagai bentuk kedaulatan otoritas kesultanan dan alat tukar di lingkungan kesultanan membuat kesultanan membuat mata uang awal yang dicetak berupa koin dalam berbagai bentuk dan ukuran dengan menggukan aksara Arab-Melayu atau huruf Jawi sebab masyarakat belum mengenal huruf lain. Koin-koin tersebut dicetak dan digunakan sampai tahun 1821. Uang koin yang dibuat kolaborasi dengan etnis Cina dilakukan kesultanan. Koin piti dibuat oleh komunitas Cina yang ditugasi khusus oleh Sultan. Dibuat dari plat yang dipotong-potong dari campuran timah hitam dan timah putih. jenisnya ada piti tebok, piti buntu, Dan mata uang kesultanan bertuliskan aksara Arab bertuliskan Al Sultan fi balad Palembang sananh 1163 atau Sultan di negeri Palembang tahun 1163 Hijriah bertepatan dengan tahun 1749 tahun Masehi. [120]

Hanafiah dan Ambary yang menyebutkan bahwa pada masa kesultanan Palembang wilayah seberang Hilir merupakan wilayah yang hanya boleh didiami oleh golongan bangsawan Palembang (golongan elite dan golongan rakyat biasa (non-elite) yang bekerja untuk kepentingan istana.[121] Pusat pemerintahan Kesutanan (Istana Kuto gawang) pada awal berdirinya berada di bagian timur kota Palembang, yang saat ini wilayahnya di sekitar PT PUSRI dan kelurahan 1 ilir. Pada masa Sultan Mahmud Badarudin I (Jayo Wikramo) membuat masjid Sultan yang sekarang disebut masjid Agung Palembang. Arsitektur mesjid Agung memiliki makna bersesuaian corak keberagaman bangsa dalam pembauran budaya Melayu Palembang, Jawa,Belanda dan Cina.[122] Satu abad kemudian pusat pemerintahan di pindah ke bagian tengah di kelurahan 19 Ilir sekarang (istana Kuto Lamo atau Kuto Besak) oleh Sultan Abdurrahman. Sedangkan wilayah seberang Hulu sungai Musi berdasarkan catatan Sevenhoven[123] diperbolehkan hanya untuk dihuni warga Timur Asing (Arab, Cina, India) dengan mendirikan rumah-rumah rakit di tepi sungai

118 Collins, Elizabeth Fuller, "*Islam and The Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order S outh Sumatra"*, dalam Southeast Asia Program Publications at Cornell University No. 78, 2004, h.95.

119 Arlyana Abubakar dkk*, Oedjan Mas di Bumi Sriwijaya Bank Indonesia dan Hertage di Sumatera Selatan*, (Jakarta: bank Indonesia Institut, 2020),h.39.

120 Arlyana, dkk., *Oedjan Mas di Bumi Sriwijaya* ….h.42.

121 J.L Van Sevenhoven, *Lukisan Tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhratara, 1971), h.27.

122 Arafah , *Makna sejarah Bumi Emas*….h.33

123 J.L Van Sevenhoven, Lukisan Tentang Ibukota ….., h.21-23.

Musi, dan hanya pemimpinnya saja yang boleh tinggal di darat. Hingga saat ini wilayah kelurahan 19 ilir dihuni oleh mayoritas orang Melayu Palembang yang merupakan keturunan keluarga istana Palembang, yang disebut oleh masyarakat Palembang sebagai "*wong Palembang asli*" yang terdiri dari Pangeran, Raden dan Masagus.[124]

Dalam hal ini Kesultanan Palembang Darusalam memiliki identitas keislaman dalam setiap pembangunan yang dilakukannya. Sultan memiliki kekuasaan dalam hal ini memiliki strategi dalam menyebarkan Islam khususnya ke daerah pedalaman/ uluan. Pendidikan berbasis pesantren dilakukan di surau atau langgar-langgar kecil. Ali Hanafiah[125] mengatakan bahwa orang Palembang asli (melayu) dimasa kolonial khususnya di kota, pendidikan dasar ke anak-anak mereka adalah mengaji di surau, lalu setelah hatam juz ama atau alquran di sunat. Kemudian anak harus melanjutkan ilmunya ke jenjang yang lebih tinggi berguru dengan ulama belajar kitab kuning, jika ada bagian mereka dikirim ke Arab untuk melanjutkan pendidikan. Hasil dari pendidikan ini melahirkan banyak ulama, tercatat ada 101 ulama Sumsel yang telah banyak melahirkan karya dan berdakwah. Namun pada masyarakat pedalaman justru di masa kolonial mereka diajak Belanda untuk bersekolah di Palembang (Kota) yaitu sekolah Belanda (HIS). Sehingga tidak dipungkiri kemajuan Palembang saat ini produk dari migrasi masyarakat pedalaman dalam bidang pendidikan. [126]

Baba Azim[127] dalam pendapatmya juga mengatakan bahwa multikultural Palembang dalam sistem sosial budaya dapat dilihat dri bukti makam-makam Sultan atau raja. Seni ukir pada batu makam menunjukkan budaya etnis tertentu. Pada makam sultan ada kesan nampak budaya Jawa pada ukiran makam, ada nuansa Aceh, dan etnis Cina (Makam Pangeran Cina di talang Kerangga Palembang). Hanafiah menjelaskan bahwa pada rumah adat bari Palembang, karakteristik Melayu diukir dengan warna emas, dan ornamennya dihiasi dengan warna merah manggis juga hitam yang memiliki filose makna tersendiri.

Kesimpulan

Identitas Palembang menunjukkan keberadaan dan eksistensi bagi dirinya sehingga menjadi penciri yang mudah dikenali dalam membedakan dirinya diantara bangsa lain dalam hubungan internasional. Karakteristik Palembang dalam jejak historis menunjukkan dirinya melalui proses sejarah yang panjang. Palembang yang multikultural penduduknya merupakan bagian dari Indonesia yang kompleks dan heterogen pernah menjadi negeri yang kosmopolitan. Sejak

---

124 Nuraida, Relasi Gender Pada Keluarga Palembang Perspektif Islam Melayu, *Disertasi, UIN Raden Patah Palembang,* 2019, h. 171.

125 Ali Hanafiah, Wawancara dengan budayawan Melayu di Palembang, 27 Juli 2021.

126

127 Azim Amin, Wawancara Sejarawan, 2 Agustus 2021 di Palembang.

zaman Kedatuan Sriwijaya negeri tersebut mengalami kejayaan dan mencapai keharmonisan internasional. Masyarakat Melayu Islam yang terbuka , dinamis membuat Palembang memiliki ciri dan karkateristik dalam membangun peradaban sistem sosial budaya. Kehadiran penduduk dunia di Palembang merupakan bentuk kosmopolitan. Kehadiran dari bangsa Arab, India dan Cina bahkan bangsa Eropa ke Indonesia, memperkaya jalan kebudayaan dan perdaban dan membentuk identitas bagi Palembang yang majemuk dan heterogen. Islam sebagai agama yang *rahmatan lil alamin* menjadikan Palembang berakar kuat dan kokoh dalam konsep ahlulsunnah waljamaah yang menjadikan intelektual masyarakat Palembang kosmopolit. Identitas Palembang yang multikultural, Islami serta kosmopolit tersebut membentuk harmonisasi dalam hubungan politik ekonomi dan budaya.

DAFTAR PUSTAKA

Azra, Azyumardi. 2005. *Pendidikan Agama: Membangun Multikulturalisme Indonesia , dalam Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural,* Jakarta: Gelora Aksara Pratama

Azra,*Azyumardi . 1994. Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIII : Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Bandung: Mizan

Agus, Muhammad Mushodiq.2017. Teori Identitas dalam Pluralisme Agama dan Identitas (Fenomena Pluralisme dan Toleransi Beragama Desa Jrahi, Gunungwungkal, Pati Jawa Tengah, *Jurnal Kajian Agama dan Budaya*, Vol.2 No.2

Akhmadi, Agus. 2019. Moderasi Beragama dalam Keragaman Indonesia Religious Moderation in Indoensia Diversity, *Jurnal Diklat Keagamaan* , Vol. 13, No. 2 Februari –Maret 2019, h.

Atmodarminto, R. 2000. *Babad Demak dalam Tafsir Sosial Politik*, terj. Saudi Berlian, Jakarta: Millennium Publishers

Abdulah, Ma'moen. 1986. *Masuk dan Berkembangnya Agama Islam Pada Zaman Kesultanan Palembang: Suatu Analisis,* dikutip dalam KHO Gadjah Nata : *Masuk dan Berkembanganya Islam di Sumatera Selatan,* Jakarta: UI Press

An, Mal Abdulah.2012. *Jejak Sejarah Abdus Somad Al Palimbani*, Palembang : Syariah IAIN Raden Fatah Palembang

Abubakar, Arlyana, dkk. 2020. *Oedjan mas Di Bumi Sriwijaya Bank Indoensia dan Heritage di sumatera selatan,* Jakarta; bank Indoensia Institute

Anggraini, Yunita dan Nur Huda Ali, Tradisi pernikahan di kampung Arab Al Munawar Kelurahan 13 Ulu Seberang Ulu 1 Palembang, *Jurnal UIN Raden Fatah Palembang, 2019*

Appadurai, Arjun. 1994. *The social life of Things: Commodities in Cultural Perspective:* Cambridge : Cambridge university Press, 1994. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Taransnational Anthropology, dalam RG. Fox (ed), Recapturing Anthroplogy: orking in the Present. Snata Fe, NM: School of American Research Press

Baidhawy, Zakiyudin. 2005.*Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural,* Jakarta: Erlangga

Berlian, Saudi. 2000. *Pengelolaan Tradisional Gender: Kajian Keislaman terhadap Naskah Simboer Tjahaja,* Jakarta: Millennium Publishers

Hasbulah,Moeflich.2017. *Islam dan Tranformasi Masyarakat Nusantara Kajian Sosiologis sejarah Indonesia,* Cimanggis, Depok: Prenada Media Group

Doni Ahmadi, Doni. 2021. Artikel, *Jalur Rempah*.kemdikbud.go.id/jalur-rempah-memuliakan-masa-lalu-untuk-kesejahteraan-masa-depan/, diakses 16 Agustus 2021

Ernatip.2010. *Makanan Tradisional Palembang , Kajian Fungsi dan Nilai Budaya*, Padang: BPSNT Padang Press

Elizabeth, Collins Fuller.2004. Islam and The Habits of Democracy: Islamic Organizations in Post-New Order S outh Sumatra", *dalam Southeast Asia Program Publications at Cornell University* No. 78

Gde, I Semadi Astra. 2014. Pluralitas dan Heterogenitas dalam Konteks Pembinaan Kesatuan Bangsa, *Jurnal Kajian Budaya*, Juli ,Vol.10 No.20

Gannaway, Adam. 2009. *What is Cosmopolitanism*, MPSA Conference Paper

Hamdani, Deny. 2012. Cultural System of Cirebonese people: Tradition of Muludan in the Kanoman Kraton, *Indonesian Journal of Sciences*, No.1, Vol.IV, 2012, h. 3-4.

Hadi, Syamsul. 2020. Lasem: Harmoni dan kontestasi masyarakat Bhineka*, Jurnal Islam Nusantara Journal for Study of Islamic History and Culture,* Vol. 1, No.1

Hanafiah, Ali, Wawancara dengan Budayawan Melayu, 26 Juli 2021 di Palembang

HM, Bernard Vlekke.1945. *Nusantara – A History of East Indian Archipelago*, Cambridge

Hall. DGE. *Sejarah Asia Tenggara*, ter. NN, Surabaya: Usaha Nasional

Hamzah, *Wawancara* dengan Keluarga Keturunan India Indoensia, 26 Juli 2021 di Palembang.

Ibn, Abdulah Abdul Kadir Munysi. 1958. *Sedjarah Melayu*-ed, T.D. Situmorang dan Prof dr. A Teeuw, Jakarta: Jambatan

Irwanto Dedi Muhammad Santun, dkk.2014. Dinamika dan Dikotomi Sejarah Kultural Palembang, Yogyakarta: Araska

Ismail.2014. *Madrasah dan Pergolakan Sosial Politik di Keresidenan Palembang*, 1925-1942, Yogyakarta: IDEA Press

J.M., Yinger.1976. *Ethnicity in Complex Societes.* dalam The Use of Controversy in Sociology. (editor L. A. Coser dan 0. N. Larsen). New York: Free Press.

J. M., Yinger, J. M. 1976. *Ethnicity in Complex Societes*". dalam The Use of Controversy in Sociology. (editor L. A. Coser dan 0. N. Larsen), New York: Free Press

J, Harry Banda. 2012. *The Structure of South East , Same Preliminarary, JSEJH Vol.2 19868 dalam Sirozi, Bunga Rarmpai Peradaban Melayu*, Palembang: ICMI Sumsel

Kamus Besar Bahasa Indonesia . 2003. Jakarta: Balai Pustaka

Jalaludin.1991. *Petunjuk kota Palembang (dari wanua ke kotamadya*), Humas Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang

Kemas, Andi Saripudin, Wawancara, 23 April 2021

Louis, Dorais, Jacques. 1988. Intoit Identity in Canada, dalam *Folk*. Vol. 30. Giles, H. and P. Johnson

Madjid, Dien dan Wahyudi, Johan.2014. *Ilmu Sejarah Suatu Pengantar,* Jakarta: Pranamedia Group

Mas'oed, Agoes. 1941. *Sejarah Palembang Moelai Sedari Seriwidjaja Sampai Kedatangan Balatentara Dai Nippon*, Palembang: Meroeyama

Muljana, Slamet. 2006. *Sriwijaya*, Yogyakarta: LkiS

Muljana, Slamet. 1981. *Kuntala*, *Sriwijaya*, *Swarnabhumi,* Jakarta: Yayasan Idayu

Naquib, Syekh Alattas.1990. *Islam dalam Sejarah Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan

Nurhayati, Ifa. 2020. Masyarakat Multikultural, Konsep, Ciri dan Pembentukannya, *Jurnal Akademika*, Vol.XIV, No.I,Juni

Nuraida.2019. Relasi Gender Pada Keluarga Palembang Perspektif Islam Melayu, *Disertasi,* UIN Raden Patah Palembang

Nor Huda, Nor. 2015. *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia,* Jakarta: Raja

Grafindo

Nakahara,M. 1984. *Muslim Merchants in Nan –Hai, Dalam Raphael Israeli dan Anthony H. Jones ed, Islam in Asia* , (Jerusalem: The Magnes Press (Southeast and East Asia

Wawancara RA Zainah, Zuriat Melayu Palembang 20 Okt 2016. disertasi haljuliha fasari P, Aku;turasi Isllam dan Kebudayaan Meayu (Simbolisme Upacara Siklus Hidup Orang Melayu Palembang, 2017 UIN Raden Fatah

Pigeaud, T.H.G., dan Dr. H.J. de Graaf.1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta: Grafitipers

Purna, Rhama Jati.2021. Wawancara dengan Dedi Irawanto, sejarawan UNSRI, Kompas, 10 April

Prasmasto, Arafah dan Rifki Firnando.2018. *Palembang Emas , Cerita sejarah Peradaban Kota Kita,* dalam buku *Makna Sejarah Bumi Emas*, Bandung: Elunnar

Pramasto, Arafah & Noftarecha Putra.2018. *Rampai Sejarah dan Keislaman Indonesia*, Sukabumi: CV Jejak

Perry Warjiyo, Perry. (Gubernur Bank Indoensia).2020. dalam Pengantar buku: Arlyana Abubakar, dkk, ‘*Oedjan Mas' di Bumi Sriwijaya Bank Indonesia dan 'Heritage' di Sumatra Selatan,* Jakarta: BI Institute

Prasmasto, Arafah. 2018. *Palembang Emas Cerita sejarah Peradaban Kota Kita, dalam buku Makna Sejarah Bumi Emas,* Bandung: Elunnar

Parekh, Bhiku. 2012. *Rethingking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik diterjemahkan dari Rethingking Multiculturalsm, Cultural Diversity and Political Theory*, Yogyakarta: Kanisius

Rijalul, Deden Umam. 2021. Nasional Bangsa sebagai Jati Diri Bangsa Indonesia, 19 November 2020, KuninganMas,com diakses 16 Agust 2021 , https://kuninganmass.com/pentingnya-identitas-nasional-bangsa-sebagai-jati-diri-bangsa-indonesia/

Rita, Karisma Rofiqoh.2020. Pengembangan Guru Menghadapi Generasi Alpha*, Jurnal Ilmiah Pendidikan Citra Bakti,* Vol. VII, No.1

Reid,Anthony. 2004. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara: Sebuah Pemetaan*, Jakarta: LP3ES

Resi, Maharsi. 2010. *Islam Melayu vs Jawa Islam* , Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Syukkri,Ahmad. 2019. Rekontruksi Identitas Politik Kegamaan Kaum Sayid di Palembang pada Awal Abad ke -21:Studi Popularisasi Tradisi Ziarah Kubra,

Disertasi, Universitas UIN Raden Fatah Palembang*, Sejarah Peradaban Islam*

Rahim, Husni. 1998. *Sekapur Sirih dalam Buku Sistem Otoritas dan Administrasi Islam : Studi Tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, Ciputat: PT Logos wacana Ilmu

Suryanegara,Erwan. 2021. *Sriwijaya Terus Di Gali* , Live Webinar, 18 Agustus 2021

Shobur,Abdur. 2015. Dislokasi Identitas Melayu Islam Pada Era Global, *Disertasi,* UIN Raden Fatah Palembang

Scott, John. *Sociology: The Key Concepts*, terj. Tim Penerjemah Labsos Fisip Unsoed , Jakarta: Grafiti

Suaedy, Ahmad. 2018. *Gus Dur, Islam Nusantara dan Kewarganegaraan Bineka: Penyelesaian Konflik Aceh dan papua 1999-2001*, Jakarta: Gramedia Pustaka

Shobur, Abdul. 2015. Dislokasi Identitas Melayu Islam Pada era Global di Palembang, *Disertasi*, UIN Raden Fatah

Miche, Paul Munoz.2009. *Keraaan-kerajaan Awal Kepulauan Indoensia dan semenanjung Malaysia ter. Tim Media Abadi,* Yogyakarta: Mitra Abadi

Suaedy, Ahmad. 2020. Pengantar Nomor Perdana Nadhlatul Islam Nusantara, Jurnal Islam Nusantara, Juli, No.1 Vol.1

Soekanto, Soejono. 2020*, Pengertian Tradisi Menurut Para Ahli* ,. http kompasiana .com diakses bulan januari 2020

Susanti, Ninny Tejowasono. 2003. *Disertasi:* Airlangga Raja Pembaharu di Jawa pada abad ke 11 Masehi), Universitas indoensia Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia

Tilaar, H.A.R. 2007.*Mengindonesia: Etnisitas dan Identitas bangsa Indonesia*, Jakarat: Rineka Cipta

Tien, Ibrahim Ying Ma. 1979. *Perkembangan Islam diTiongkok*, Jakarta: Bulan Bintang

Till, Geoffrey. 2009. Seapower: A Guide for the Twenty-First Century (Cass series naval Policy and History) : rd2 Edition, London: Routhledge

Van, J.L. Sevenhoven. 1971. *Lukisan tentang Ibukota Palembang*, Jakarta: Bhratara

Van, J.C.,Leur. 1960. *Indonesian trade and Society,* Bandung: Sumur Bandung

Wahid, Abdurahman.2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indoensia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute

Wolters, O.W. 2011. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III – Abad VII,* Depok: Komunitas Bambu

Yuanzhi, Kong. 2011. *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri perjalanan Muhibah di Nusantara,* (Yogyakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia

Zed, Mestika. *Handout dan Silabus Kuliah Globalisasi dan Dinamika Budaya Melayu pada PPs. IAIN Raden Fatah Palembang*, (Palembang, UIN Raden Fatah, 2011b)

Zaid, Wawancara, Sejarawan Universitas Kebangsaan Malaysia, 2 Agustus 2021 via telpon.

Transmission of Oral Tradition among Nusantara Society on the Spice Route

PERKEMBANGAN ISLAM DAN TRADISI PENGOBATAN DI KERAJAAN RIAU MELALUI EKSISTENSI JALUR REMPAH

The Development of Islam and The Medical Tradition In The Kingdom Of Riau Through The Existence Of Jalur Rempah

Medri Osno, M.Hum
Anggota ATL Provinsi Kepulauan Riau

Abstrak

Riau yang terletak di jalur strategis Selat Malaka telah menjadi basis kemaritiman internasional sejak masa Sriwijaya abad ke-7M—11M. Kejayaan Sriwijaya diteruskan oleh kerajaan Malaka abad ke-15. Kejatuhan Malaka oleh Portugis 1511 menjadikan pusat kerajaan Melayu pindah ke Sungai Carang, Ulu Riau, Pulau Bintan pada abad ke-17 hingga dibangunnya Singapura oleh 1819. Ramainya perdagangan di Riau termuat dalam kitab *Tuhfat Al-Nafis*. Eksistensi perdagangan terutama jalur rempah yang telah tumbuh selama berabad-abad tidak hanya menjadikan kerajaan Riau sebagai pusat perdagangan tetapi juga pusat berkembangnya Islam di Nusantara. Berbagai aspek sosial budaya masyarakat Melayu mendapat pengaruh dari Islam. Salah satu di antaranya mengenai sistem pengobatan dengan menggunakan rempah. Khasiat rempah pengobatan tidak hanya dalam bentuk tulis (kitab) tetapi juga dalam bentuk sastra lisan, misalnya terdapat dalam pantun, mantera, pepatah, ungkapan, dan tradisi lisan lainnya. Dalam proses pengobatan dituntun oleh syariat Islam.

Kata kunci: Rempah, Islam, Riau

Abstract

Riau, which is located in the strategic route of the Malacca Strait, has been the basis of international maritime affairs since the Srivijaya era in the 7th-11th centuries. The glory of Srivijaya was announced by the 15th century Malacca kingdom. The fall of Malacca by the Portuguese in 1511 made the center of the Malay kingdom move to Carang River, Ulu Riau, Bintan Island in the 17th century until the construction of Singapore in 1819. The bustling trade in Riau is contained in the book of Tuhfat Al-Nafis. The existence of trade, especially the spice route, which had grown for centuries did not make the Riau kingdom a center of trade but

Osno, M. (2022). Perkembangan Islam dan Tradisi Pengobatan di Kerajaan Riau melalui Eksistensi Jalur Rempah. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

also the center of the development of Islam in the archipelago. Various socio-cultural aspects of Malay society are influenced by Islam. One of them is about the system of medicine using spices. The medicinal properties of spices are not only in written form (books) but also in the form of oral literature, such as rhymes, incantations, proverbs, expressions, and other oral traditions. In the treatment process is guided by Islamic law.

Keywords: Spices, Islam, Riau

Pendahuluan

Secara geografis kerajaan Riau yang berada di Selat Malaka telah menjadi pusat perdagangan dunia sejak berabad-abad silam. Dimulai pada masa kejayaan kerajaan Sriwijaya yang berbasis maritim abad ke 7M—11M telah memakmurkan pesisir Sumatra dan pulau-pulau yang berada di sekitar Selat Malaka. Sebagai salah satu jalur strategis perdagangan dunia yang kaya dengan hasil alam terutama rempah-rempah membuat kerajaan Melayu yang menguasai daerah ini telah mengalami masa kejayaan, kemunduran, jatuh-bangun sekaligus kehancuran. Hal ini disebabkan datangnya bangsa Eropa yang ingin menguasainya.

Setelah kejatuhan Sriwijaya, muncul kerajaan Malaka yang berjaya dalam abad ke 14-16 Masehi. Bedanya jika semasa Sriwijaya yang berkembang ialah agama Hindu-Buddha, maka masa kejayaan Malaka yang berkembang ialah agama Islam (Hamidy, 2003:11). Kedatangan Islam telah mengubah tradisi mereka, baik dalam bentuk tulis maupun lisan. Dalam bentuk tulis dari pengunaan huruf Pallawa diubah menjadi tulisan Arab-Melayu. Sedangkan dalam bentuk lisan pengunaan istilah Hindu-Buddha diganti dengan istilah Islam. Hal ini dapat dilihat dari mantera, ungkapan, pepatah-petitih, cerita rakyat, dan lain sebagainya.—walaupun peninggalan Hindu-Buddha masih terasa pada beberapa tradisi lisan sampai saat ini, terutama dalam beberapa proses pengobatan.

Tidak dapat dinafikan Islam telah mengubah banyak sisi kehidupan masyarakat Melayu, terutama pola budaya, tradisi, adat, bahasa, dan sastra. Peninggalan bahasa, sastra, dan budaya Melayu zaman Malaka dapat dilihat pada *Kitab Melayu* karya Tun Sri Lanang 1612. Bersamaan dengan Malaka, kerajaan Aceh pun mengembangkan seni sastra bernuansa Islam dengan menggunakan bahasa Melayu. Beberapa penulis terkenal telah melahirkan karya yang luar biasa, misalnya Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, dan Nuruddin ar-Raniri. Mata rantai perkembangan Islam, bahasa, sastra, tradisi, dan budaya Melayu selanjutnya diteruskan oleh kerajaan Johor-Riau-Pahang, dan Lingga dalam abad ke-17—19 Masehi. Ibu kota pemerintahan yang semula berada di Johor dipindahkan semasa pemerintahan Raja Kecik ke Ulu Riau, Sungai Carang, Bintan—untuk selanjutnya dipindahkan ke pulau Lingga (Daik), dan berakhir di pulau Penyengat.

Pusat kerajaan yang telah dipindahkan ke Ulu Riau telah menjadi bandar

perdagangan yang besar menjadi penghubung antara Laut Cina Selatan dan Selat Malaka. Kerajaan Melayu ini sejak dulu telah dijadikan sebagai lokasi aktivitas manusia, berkenaan dengan perdagangan antar pulau dan antar negara, aktivitas maritim, politik dan kebudayaan. Aktivitas perdagangan maritim yang terjadi di bagian tenggara Selat Malaka, terutama di rute pelayaran perdagangan maritim dari Laut Mediterania ke Kepulauan Nusantara, dan dari arah Laut Cina Selatan menuju bandar-bandar dagang di pesisir utara Pulau Jawa dan Nusantara, telah menjadi pusat sumber komoditi perdagangan rempah-rempah di kawasan Asia menjelang abad ke-15 M hingga penguasaan bangsa Eropa di Nusantara abad ke-19 M.

Rempah-rempah yang menjadi komoditi primadona waktu itu, telah menjadikan pula pihak kerajaan mengambil kebijakan untuk mengembangkan perkebunan gambir, sahang, dan cengkih—selain rempah dapur yang dipergunakan sehari-hari oleh masyarakat. Penggunan rempah oleh masyarakat Melayu di daerah ini tidak hanya sebatas untuk keperluan kuliner sehari-hari saja, tetapi juga dipergunakan untuk berbagai ranah, terutama ranah pengobatan. Ranah pengobatan dengan menggunakan berbagai jenis rempah tidak hanya ada dalam bentuk tulisan (kitab), tetapi juga terdapat dalam bentuk lisan.

Pengaruh Islam telah pula memengaruhi sistem pengobatan mereka, misalnya didahului dengan kalimat *basmalah* dan diakhir kalimat tauhid *berkat laillahhaillalah.* Dalam bentuk tulis rajah ditulis dalam huruf Arab yang dipercaya mempunyai kelebihan tersendiri, misalnya huruf alif melambangkan Allah, huruf lam melambangkan malaikat Jibril, dan huruf mim melambangkan Nabi Muhammad Saw. Pada sebagian mantera juga disebutkan sifat-sifat Allah Swt, kemuliaan Nabi Muhammad Saw, para sahabat (Abu Bakar, Ali bin Abu Thalib, Usman bin Affan, dan Umar bin Khatab), potongan ayat Alquran, dan huruf Arab tertentu yang dipadu-padankan dengan bahasa Melayu.

Pengaruh Islam Pada Sistem Pengobatan Melayu

Berkembang dan berjayanya kerajaan Malaka yang diteruskan oleh kerajaan Riau-Johor-Pahang-Lingga telah pula memengaruhi perkembangan Islam di Nusantara. Dari yang dulunya sebagai salah satu pusat pekembangan Hindu-Budha pada masa kejayaan Sriwijaya. Namun dalam beberapa aspek kehidupan masyarakat pengaruh Hindu-Budha masih terasa sampai saat ini, walaupun sebagian sudah dipadu-padankan dengan ajaran Islam, misalnya pada acara *Bela Kampong Tari Jenjang,* menghayutkan lancang tolak bala, sedekah laut, dan sebagainya. Dalam ritual *Bela Kampong Tari Jenjang* yang terdapat di desa Mentuda, Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau masih dipercayai pengobatan penyakit dengan menggunakan media pemanggilan ‘penunggu keramat’ yang mendiami tempat-tempat tertentu untuk kemudian masuk ke dalam jasad ‘sang penari’ yang diiringi dengan nyanyian dan pukulan musik tertentu. Sebelum ritual dimulai ‘sang dukun’ akan membakar kemenyan dengan menghidangkan sesembahan yang ditaruh dalam dulang berupa

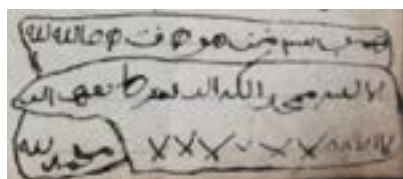
beras kuning, telur ayam kampung, bunga rampai, retih, rokok, mayang pinang yang belum pecah, dan beberapa jenis panganan lainnya. Setelah ‘penunggu keramat’ masuk ke dalam jasad ‘sang penari’ yang menari sambil memegang mayang pinang, maka sang penunggu keramat tersebut akan memberitahukan obat dari penyakit yang diminta.

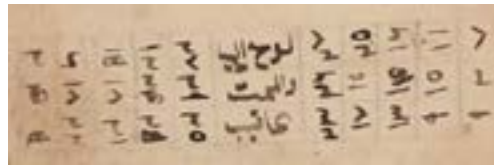
Tidak hanya peninggalan Hindu-Buddha yang masih berpengaruh, tetapi kepercayaan kepada animisme-dinamisme juga masih terasa dalam kehidupan masyarakat mereka. Alam pikiran yang sederhana dan ditentukan faktor alam menyebabkan munculnya tradisi dukun, bomo, pawang, dan kemantan. Para tokoh ini dipercaya bisa membawa kehidupan yang harmonis antara manusia dengan alam. Mereka percaya laut, sungai, danau, gunung, batu besar, tanah, pohon, binatang liar, dan burung dihuni dan dikawal oleh makhluk halus yang mempunyai kemampuan melebihi manusia (UU. Hamidy, 2017:4).

Kuatnya pengaruh Islam dalam sistem pengobatan Melayu dapat kita telusuri dalam beberapa kitab pengobatan, misalnya *Obat-Obat Tradisional Riau* koleksi Raja Haji Ahmad ibni Raja Haji Hasan Al Haj, Pulau Penyengat. Kitab ini memberitahukan kepada kita bahwa ramuan obat yang lazim dipakai masyarakat Melayu untuk mengobati berbagai macam penyakit. Berbagai ramuan seperti harimau akar, buaya, landak, arnab dan bahan-bahan dari tumbuhan serta rempah-rempah dalam masa depan patut diuji secara ilmiah dalam laboratorium untuk mengembangkan sistem pengobatan yang berakar dari tradisi kita (Hamidy. 2014:40).

Dalam kitab *Alamat Surat Obat-Obatan,* karya Haji Abd Al-Hamid bin Muhammad Taha, Kampung 14 Ulu/ Tuan Gafar yang bersanat tahun 1283 yang berisikan berbagai macam pengobatan dan azimat. Mantera yang digunakan dalam pengobatan ini sangat kuat pengaruh Islam, atau dapat dikatakan bahwa mantera yang digunakan merupakan sari (inti) dari ayat Alquran, misalnya mantera pengasih berikut.

Bismillahi ar-rahmani ar-rahimi/Allahumma ya man jadi rahsya. Allahumma rahsa/ menjadi kumala marahsa Allah/ Allahuma berkata Nabi Muhammad Rasul Allah. Aluhumma ya huwa ya Allah/ ya aku sira berkata namaku turga adab takka madap/ atini siyanu kepada aku basan asih mil mu/ nang asih Allah kurnang. Asih asrap tudak/ kasih asih atini siayanu kepada aku. Berkat laillah haillalah.

Gambar 1. Azimat kebal untuk dipakai

Pada mantera pengasih di atas di dahului oleh basmalah, kemudian menyebut sifat-sifat Allah, kemuliaan Nabi Muhammad, harapan supaya dikasih orang yang dimaksud (siyanu) kepada 'sang pemakai' mantera dan diakhiri dengan kalimat tauhid. Sedangkan dalam azimat kebal di atas, ditulis dengan menggunakan huruf Arab yang diyakini mempunyai kekuatan tertentu sehingga 'sang pemakai' menjadi kebal dari senjata tajam.

Gambar 2. Azimat Menahan Perempuan

/77/*bismillāhi ar-raḥmāni ar-raḥīmi/ abtadi΄u al-imlā΄a bismi/ aẑ-ẑāti al-'āliyah mustadirran/ faiḍa al-barakāti 'alā mā anā/lahu wa aulāh wa uṡannī bi ḥamdin mawāriduhu/ syā΄ighatun haniyyatun mumtaṭi΄an min/ asy-syukri al-jamīli maṭāyāh*

/78/Faedah menyatakan azimat barang menghendaki/ bahwa menahani perempuan daripada kahwin. Maka disu/ratnya asma Allah yang qaf-alif-ba-dad[1] yang memigang ia/ pada luah[2] timah[3] isi hatimu. Maka keadaan menyurat itu/ kepada akhir bulan. Maka dibuangkan luah itu/ pada kubur. Maka berkata ia: *yā qābīḍ 'alā/ qalbi ar-rijal 'an fulānat falā yaẑkur/hā aḥad*. Artinya: Hai yang memegang, pegangkan/ hatinya segala laki-laki itu daripada *siyanu*. Maka/ jangan menyebut akan dia seorang perempuan itu./ Maka terhentilah ia lima tahun lamanya tiada jua/ mengendakkan dia seorang tiada mau orang/ kepada ia di dalam negeri. Terlebih elok daripadanya./ kemudian maka surat akan dia bahwa sebut bapaknya/ dengan dia. Maka banyaklah orang menyebut dia mau sin-mim.

Khasiat Rempah Untuk Pengobatan dalam Tradisi dan Sastra Lisan Melayu

Tidak ada angka pasti sejak kapan tradisi sastra lisan mulai wujud dan berkembang. Namun pada umumnya ahli sastra sependapat bahwa bentuk awal puisi adalah mantera. Pantun juga merupakan bentuk puisi asli yang cukup penting kedudukannya dan sangat memasyarakat dalam berbagai kebudayaan Nusantara (Taum, 2011:50). Sebagaimana pada belahan dunia yang lain, sastra lisan juga tumbuh dan berkembang di kepulauan Melayu ini. Tradisi lisan yang tumbuh telah memberikan sumbangan khasanah tradisi sastra internasional. Sastra lisan ini boleh dikatakan telah diperdengarkan di mana saja; di rumah, panggung tengah ladang, surau, balai-balai bahkan juga di kedai-kedai dalam perkampungan mereka

1 Dalam naskah tertulis قابض

2 Dalam naskah tertulis لوح

3 Dalam naskah tertulis تيمه

(Hamidy. 2003:29).

Sastra lisan yang berkembang di wilayah Rantau Melayu ini meliputi puisi dan prosa. Diyakini puisi tertua adalah mantera. Jenis sastra lisan dalam bentuk puisi selain mantera juga ada dalam bentuk pantun, pepatah-petitih, dan ungkapan. Sementara karya prosa berupa legenda, cerita rakyat, mitos, hikayat, dan lain sebagainya. Sedangkan karya sastra dalam bentuk tulisan jauh lebih berkembang dari sastra lisan. Tradisi sastra tulis yang berkembang di kerajaan Riau-Johor-Pahang-Lingga telah membawa keagungan tamadun Melayu. Berbagai bentuk kitab dari berbagai genre disiplin ilmu telah ditulis dalam rentang abad ke-19 sampai pada awal abad ke-20. Adapun tradisi sastra tulis ini dirintis oleh Engku Haji Tua ayah Raja Ali Haji. Tradisi ini terus dilanjutkan oleh para cendekiawan Melayu yang tergabung dalam Rusydiah Club 1895, Pulau Penyengat.

Sastra lisan yang berkembang, misal pantun tidak hanya membicarakan tentang nasihat, muda-mudi, anak-anak, agama, jenaka, dan hiburan semata. Namun pantun juga berfungsi sebagai wahana untuk pengobatan. Membahas khasiat rempah untuk pengobatan berbagai macam penyakit. Pantun tidak hanya sebatas sebagai karya sastra, pantun adalah hasil dari sebuah pemikiran bangsa yang besar dan sangat arif terhadap kehidupannya (Setyadiharja. 2020:6). Berikut adalah beberapa pantun yang menerangkan manfaat dan khasiat dari rempah-rempah untuk berbagai jenis pengobatan penyakit. Adapun jenis rempah tersebut adalah kunyit, cengkih, sirih, pinang, kelapa, dan ketumbar yang dihimpun oleh Yoan S. Nugraha yang ditulis ulang oleh Osno dalam *Penelusuran Jejak Jalur Rempah dalam Khazanah Bahasa dan Sastra: Bibliografi Beranotasi* 2020.

Pantun ini dibuka dengan kalimat *Bismillah* dan permohonan maaf kepada yang tua sebagai tanda adab sopan santun orang Melayu. Selanjutnya, himbauan apabila pantun yang ditulis bermanfaat silahkan untuk amalkan dan apabila sebaliknya tidak membawa manfaat buang saja jangan disimpan (dipakai). Pada bait (4) dikatakan bahwa racikan obat ini telah dipakai secara turun-temurun dalam pengobatan dunia Melayu yang telah menjadi budaya dan adat. Khasiatnya yang ampuh dan hebat baik secara tersurat maupun secara tersirat.

Pantun pertama dibuka dengan manfaat dari kunyit. Dikatakan kunyit bukanlah sembarang obat. Kunyit dijadikan obat dalam dunia Melayu sebagai pusaka turun-temurun. Pada bait (4) pada bagian isi pantun dikatakan bahwa kunyit bermanfaat untuk mengobati luka, *asahkan kunyit di bibir lesung/sebagai olesan pengobat luka.* Pada bait (5) dikatakan bahwa kunyit tidak hanya sebagai obat penyembuh luka, kunyit juga berkhasiat sebagai obat kudis, bisul, dan pekong, *bukan hanya pengobat luka/kudis, bisul, pekongpun sembuh.* Bait (4) dan (5) menerangkan khasiat kunyit kalua diasah. Selanjutnya pada bait (6) dikatakan khasiat kunyit berbeda jika ditumbuk, *itulah kunyit kalua diasah/lain halnya jika ditumbuk.* Bait (7) dikatakan jika kunyit ditumpuk dicampur dengan beras berkhasiat untuk obat nyeri luka, *tumbuk kunyit beserta beras/menjadi obat nyerinya luka.* Pada bait (8)

dan bait (9) dikatakan bahwa kunyit yang tua agar ditumpuk dan diperas, lalu air perasan tersebut diminum sebanyak segelas. Adapun khasiatnya diterangkan bait (10) yakni, untuk obat penyakit senggugut, *air kunyit empunya nama/obat ampuh obat senggugut.* Adapun sakit *senggugut* adalah sakit yang dialami perempuan saat datang haid pertama, *obat singgugut untuk cik puan/saat datang haid pertama* (bait 11). Adapun cara pemakaiannya rutin diminum pada waktu pagi hari, *bagaimana cara sembuhnya/rutinlah minum diwaktu pagi* (bait 12). Selanjutnya pada bait (13) khasiat kunyit jika dicampur dengan gambir dapat mengobati gusi yang bengkak, *air kunyit dicampur gambir/obat kumur gusi yang bengkak.* Bait (14) khasiat kunyit sebagai obat gatal (alergi), *kunyit diremas dicampur cengkeh/dibalur ke badan sembulah gatal.* Bait (15) khasiat kunyit untuk menyembuhkan penyakit kencing manis (diabetes), *air kunyit dicampur madu/obat penyembuh si kencing manis.* Itulah sebagian manfaat dan khasiat dari kunyit yang sudah dijadikan obat oleh masyarakat Melayu sejak dulu (bait 16).

Pada bagian kedua tentang khasiat dari cengkeh. Pada bait (18) diterangkan khasiat cengkeh sebagai obat sakit gigi, *lima lembar sidaun cengkeh/obat kumur yang sakit gigi.* Pada bait-bait selanjutnya diterangkan khasiat cengkeh untuk mengobati berbagai macam penyakit; (19) *dikunyak sejemput bunga cengkeh/obat penawar bau mulut,* (20) dan (21) minum air rebusan air cengkeh dicampur dengan daun sirih, sebagai obat penyakit batuk, (22) dan (23) khasiat meminum rebusan air dari akar cengkeh dapat menyembuhkan penyakit malaria.

Bagian ketiga menerangkan khasiat dan manfaat dari daun sirih. Bait (26,27, dan 28) menceritakan peran sirih sebagai ciri khas dalam budaya Melayu. Bait (29) menerangkan jenis-jenis sirih, *daun sirih banyak beragam/putih, merah, hitampun ada.* Bait (30—34) menerangkan bahwa remasan lima lembar daun sirih dicampur dengan kayu manis dapat menyembuhkan penyakit sariawan dengan cara dikumur. Bait (35—36) manfaat sepuluh lembar daun sirih direndam air panas dapat menyembuhkan penyakit flek dan jerawat. Bait (37) khasiat sirih dicampur dengan gambir untuk menghaluskan kulit, (38) khasiat air sirih dicampur madu dapat mengobati penyakit nyeri tulang, (39) khasiat akar sirih dicampur sekalian dengan daunnya dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit kanker, (40—42) adapun caranya adalah ditimbang sebanyak tujuh ons ramuan tersebut, kemudian direbus dengan lima gelas air sampai menjadi dua gelas saja, lalu diminum rutin pada waktu pagi dan petang hari, (43—51) khasiat sirih khusus untuk perempuan sebagai obat keputihan. Adapun caranya adalah daun sirih dicampur dengan jeruk nipis, cengkeh, dan daun pandan, dirajang halus lalu dijemur sampai layu. Ingat, dijemur jangan sampai kering. Semua ramuan yang sudah layu tersebut, dimasukkan ke dalam tempat mandi dengan menggunakan air suam-suam kuku. Selanjutnya berendamlah diwaktu pagi dan malam hari, lakukan cukup dua minggu sekali, mudah-mudahan penyakit keputihan pun hilang. Tidak hanya menghilangkan penyakit keputihan, resep ini pun bermanfaat untuk menjaga ‘daerah rawan’ kaum perempuan. Inilah resep ampuh manfaat sirih yang digunakan orang Melayu sejak dahulu.

Bagian keempat menerangkan manfaat dan khasiat dari pinang, diantaranya adalah membasmi cacing perut, mengobati sakit pinggang, menawar racun, obat kuat laki-laki, dan untuk menuba ikan. Bagian kelima menerangkan manfaat kelapa, diantaranya adalah penawar racun, obat masuk angin, kutu air, sakit gigi, panu, digigit lipan, ulat bulu, kalajengking, menghilangkan ketombe, dan mempertebal alis. Bagian keenam menerangkan manfaat dan khasiat dari ketumbar yang dicampur dengan rempah-rempah lainnya seperti, cengkeh, madu, dan kayu manis dapat mengobati penyakit diantaranya adalah perut kembung, mual, dan lemah syahwat.

Khasiat rempah telah ditulis dalam beberapa kitab, di antaranya, kitab *Alamat Surat Obat-Obatan* selain berisikan mantera juga dibahas manfaat atau faedah dari rempah-rempah untuk pengobatan penyakit tertentu. Tidak hanya membahas khasiatnya saja tetapi juga takaran dan tata cara pemakaiannya. Berikut beberapa khasiat dari rempah tersebut.

> /42/ Ini *kafiat*[4] membuat pencahar/ setimbang cerakin dan setimbang/ rempahnya kunyit jintan ireng/ jengki dan bawang puti(h) di/giling atau ditumbuk maka lah/ kaf-ya-nun-ta-ra[5]. Ini faedah masak kuah/ lada bawang merah tiga buku, sahang/ tiga kali tujuh, jengki empat pulu(h).
>
> /41/ batang kelebat sejumput itu kelebat jangan di/pipis asam jawa, kayu manis.
>
> Ini faedah/ obat sakit tangan. Ambil cabai jawa barang/ seratus batang air santannya kelapa dan ambil / lengkada dan welirang dan hingku[6].
>
> Ini fa/edah obat angin. Pertama-tama, murjabsi dengan/ kelebat. Maka rebusannya ketumbar dan perasan/ dan kulit jeruk sedikit.
>
> Ini faedah o/bat angin. Maka ambil minyak kapur barus
>
> /45/ hendak memberi rasa kepada perempuan. Maka/ ambil air madu, dan kapur barus, dan/ sarang limau kapas. Maka pipis lumat-lumat. Maka/ masukkan kepada zakar.
>
> Ini faedah obat laki-laki./ Bawang lanang tiga buku, dan lada sulah tiga/ biji, dan cabai jawa tiga biji. Maka ambil/ pucuk suru(h) sedikit. Maka perahkan/ pada lubang zakar kita. Tiga pagi ampasnya sa/pukan kepada pinggang kita.

Manfaat dari rempah-rempah dalam kitab ini dibahas mulai dari ayat /42/ sampai ayat /76/. Dalam konteks ini dapat kita ketahui bahwa sistem pengobatan yang mempadu-padankan antara ajaran Islam dengan khasiat rempah telah terbukti mampu menjadi sistem pengobatan herbal masyarakat Melayu sejak dulu. Dengan demikian, pengaruh jalur rempah yang melintasi Selat Malaka tidak hanya pada tataran ekonomi perdagangan saja, tetapi juga memengaruhi berbagai aspek

4 Dalam naskah tertulis كفية

5 Dalam naskah tertulis كينتر

6 Dalam naskah tertulis هيڠكو

kehidupan masyarakat Melayu.

Kesimpulan

Kerajaan Riau-Johor-Pahang-Lingga merupakan terusan kerajaan Melayu Sriwijaya dan Malaka. Posisinya yang strategis di perairan Selat Malaka, telah menjadikan kerajaan ini sebagai salah satu pusat sentral perdagangan dunia. Tidak dapat dinafikan hampir semua rempah Nusantara yang diangkut ke berbagai belahan dunia melewati jalur ini (Selat Malaka). Sebagai salah satu pusat jalur rempah telah membawa dampak positif dan negatif. Salah satu dampak negatifnya adalah bangsa luar, terutama dari bangsa Eropa berlomba-lomba untuk menguasai kerajaan ini, sehingga pada akhirnya kejayaan kerajaan Melayu berakhir dengan terbentuk menjadi tiga bagian negara (Indonesia, Malaysia, dan Singapura).

Perdagangan di Selat Malaka telah mengundang berbagai bangsa, sehingga memengaruhi dan mengubah berbagai aspek kehidupan masyarakat yang mendiami rantau ini, ketika Sriwijaya barjaya maka pada masa itu turut berjaya pula perkembangan Hindu-Budha. Begitu pula dengan kerajaan Malaka yang diteruskan kerajaan Riau-Johor-Pahang-Lingga maka berjaya pula perkembangan Islam. Masyarakat Melayu tidak hanya memanfaatkan rempah sebagai penyedap makanan saja, tetapi juga mempelajari khasiatnya sehingga dapat dijadikan obat untuk mengobati berbagai macam penyakit. Penggunaan rempah untuk tradisi pengobatan tidak hanya dituangkan dalam bentuk tradisi sastra tulis saja, tetapi juga hidup dalam bentuk tradisi sastra lisan.

Islam terima secara keseluruhan sehingga menyatu dalam berbagai aspek kehidupan orang Melayu. Begitu lekatnya antara Islam dengan Melayu, ibarat darah dengan daging sehingga dapat dikatakan '*tidak akan diakui seseorang itu sebagai Melayu kalau tidak beragana Islam.*' Sistem pengobatan yang dituangkan dalam bentuk tradisi sastra telah berjalan rancak yang dipadu-padankan dengan ajaran Islam yang sesuai dengan karakter orang Melayu.

Diharapkan ke depan berbagai macam ramuan pengobatan ini dapat diuji dan diteliti di laboratorium oleh para pakar di bidang kesehatan, sehingga khasiatnya dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Untuk seterusnya dikembangkan sehingga sistem pengobatan yang telah teruji mangkus tersebut berakar dari tradisi kita, 'menjadi tuan di negeri sendiri.'

Daftar Pustaka

Abd Al-Hamid bin Muhammad, Haji. 1283h. *Surat Obat-Obatan.* Koleksi Museum Sultan Sulaiman Badrul Alamsyah. Tanjungpinang, alih aksara Priyo Joko.

Hamidy, UU. 2003. *Dari Bahasa Melayu Sampai Bahasa Indonesia.* Unilak Press. Pekanbaru.

----------------. 2003. *Bahasa Melayu dan Kreativitas Sastra di Riau.* Unri Press. Pekanbaru.

---------------. 2014. *Naskah Melayu Kuno Daerah Riau.* Yayasan Sagang. Pekanbaru.

--------------. 2017. *Jagad Melayu Dalam Lintasan Budaya Di Riau.* Bilik Kreatif. Pekanbaru.

Setyadiharja, Rendra. 2020. *Khazanah Negeri Pantun.* Deepublish Publisher. Yogyakarta.

Taum, Yoseph Yapi. 2011. *Studi Sastra Lisan:Sejarah, Teori, dan Pendekatan Disertasi*

Contoh Penerapannya. Lamera. Yogyakarta.

Tim Jalur Rempah. 2029. *Penelusuran Jejak Jalur Rempah dalam Khazanah Bahasa dan Sastra: Bibliografi Beranotasi.* Penganotasi Medri Osno. Kemendikbud. Jakarta.

Manuscript on Nusantara's Spices in Europe and Middle East

BALI TEXT IN THE LIBRARY

UNIVERSITY OF LEIDAN AND KITLV

I Made Suastika, Luh Putu Puspawati

FIB Unud

Introduction

This paper is one of the attempts to provide an overview of the question of why Balinese lontar manuscripts are in the Leiden University, Netherlands. Precisely in the Leiden University library called Ooss hss or Universiteit Bibleedtheel (UB). For Indonesian students who have studied culture in Leiden, they should know UB, because there are stored manuscripts from East, Southeast Asia and especially Indonesia. The writer from 1988-1990 and a number of Indonesian students studied scripts at UB. Manuscripts are stored in UB such as Atjeh, Batak, Malay, Javanese, Balinese, Lombok, Makasar scripts and others. One more place is stored the archipelago manuscripts in the KITLV library (Kominklijk Institute voor Taal -, hand – en volkenhool). Both of these places are manuscript libraries in the Netherlands originating from Indonesia.

The entry of Balinese manuscripts into the Netherlands is as it is known that the Dutch had colonized Indonesia for 3.5 centuries. This is just a general description, Bali has been occupied by the Dutch since the 1906 by Puputan Badung war, when the King of Badung lost and died in the Puputan, then the Dutch began to exert their influence in Bali.

The Dutch attempt to obtain manuscripts and cultural objects was by means of expeditions. For example the Lombok expedition in 1888 and the later Bali expedition and the peak of Puputan Badung in 1906, because there was the Kusamba war and the Aron Land Struggle.

Efforts to Establish a Museum / University

When the Netherlands was freed from French colonialism, the Queen of the Netherlands announced its independence by establishing Leiden University in the 1500s, at the request of the people to establish a university. First in Leiden then in several other places in Amsterdam, in Utrloht and others.

The Dutch brought Balinese manuscripts and other cultural objects a long time ago, because the first time a Dutchman named Cornelis de Houtman visited the

Suastika, I. M., Puspawati, L.P. (2022). Bali Text in The Library. *In International Symposium Proceeding Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route. Fakultas Islam Nusantara,* Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia.

kingdoms of Gelgel and Banyuwangi. How to bring goods to the Netherlands with the long voyage by sea to the Cape of Good Hope in South Africa. The trip every 3 months brings spices to the Netherlands, because they are used to warm the body in winter. At the same time, cultural objects were also brought, some were looted, some were given by the natives and some were bought.

Political changes were seen when the slogans of a number of Dutch people echoed ethical politics, one of which was Snouck Hargerounge, which was used as the name gedong in Leidan, where Indonesian students study there. In Bali at that time, the Bali Museum was first established in Denpasar in 1926, and followed by the Lontar Museum in Singaraja called Kirtya Liefrink – Van Der Tuuk. Liefrink is a resident in Bali and Van Der Tuuk is an expert on Balinese linguistics and literature and the Batak language.

It was in this Kertya Building that Balinese manuscripts from the community were collected which were published in the Kirtya Register (1937). Contains a number of manuscripts with titles, pages, and from which areas in Bali and Lombok the lontar manuscripts came from, then the manuscripts were copied into Latin letters, or copied according to the lontar manuscripts.

At the same time, some of the lontar manuscripts are stored in the Kirtya Building, copied (copied) and the copies are stored at Leidan University in the Oost section of HSS. For the purpose of preserving Balinese and Javanese (Old) manuscripts, a number of catalogs were published in the Netherlands, such as:

1. Berandes Catalogue (1901-1926) *Beschring de Javansche Balinesche en Sasakche Handesch Rigten, Nangetraffen in de Nalatanshap van Dr. H.N van der Tuuk.*
2. Juynboll Catalogue (1907-1911) *Supplement Opden Catalogue van de Javansche en Madoeresche Handschrioften den Leidsche 1913.*
3. Pigeaud (1965-1980) *Literature of Java. 4 vol.*

The Berandes catalog provides an overview of the manuscripts that Berandes brought to the Netherlands and which includes Balinese and Lombok manuscripts and notes on van der Tuuk's material (from 1904-1926).

The Juynboll catalog contains Javanese (Old) and Madurese manuscripts from 1907-1911.

The Pigeaud Catalog (1961-1968) and vol IV of 1980 volume IV according to Old Javanese manuscripts, Central Java and for vol IV (1980) specifically contains a Balinese script called Kolloi Hosykaos – Ketut Sangka (Tik Project).

What is contained in the Pigeaud Catalog Vol I-III is the relationship between the Gedong Kirtya and Leidan manuscripts with the Krt and Lor codes (Leidan collection). Generally, the rabon is in Gedong Kirtya, Singaraja and a copy is at Leidan University (UB). The origin of the manuscript from the people in Bali and Lombok. There are a number of manuscripts that can be traced where there is a

relationship between the Gedong Kirtya manuscript and the Leidan manuscript, but there are a number of manuscripts, especially the 1928 edition in the Berandes catalog records of Juynboll that are difficult to trace, especially where the source manuscripts are:

a. The history of the development of the text and its manuscript.
b. The process of copying, especially the origin of the manuscript, the place, the name of the copyist and the year it was copied (obtained).
c. Various information about the ins and outs of the manuscript and its development.

At that time, the manuscript was directly brought to the Netherlands by the person concerned, or brought by the Dutch government. Initially, it was collected at the Volkenkade Museum in Jakarta (now the National Museum) for example Calon Arang Lor 5387/5275 and then sent to the Netherlands when there was a crosswalk, along with other items. work such as spices and crops are then stored in UB.

Manuscripts and Historical Sources Can Return

Archipelago manuscripts (Java, Bali) want to return to Indonesia, how? For example, the kretagama state script was returned during the Soeharto era by Queen Juliana. Prince Diponegoro's Nogo Siluman kris was returned to President Joko Widodo as well as a dragon-headed statue and a gold medicine pot. Diamonds from Banjarmasin are trying to return to Indonesia.

Information from the National Museum, there are about 1500 historical objects that are now returning because of historical value and as cultural identity. In 2007 the author himself came to Leidan to UB and KITLV to record old Balinese manuscripts that are not in Bali so that they can be returned. That was the effort of the Bali Provincial Culture Service, but the effort has not yet been realized because at that time the head of the cultural service did not convey an invitation from the KITLV leadership to request that the governor of Bali at that time be Made Berata, but the realization has not yet occurred.

Recently, the King of Klungkung (who had served as regent) wanted the heirloom keris stored in the Netherlands, which is thought to be stored at the Vulkenkude Museum in Leidan, to be returned, but nothing has been realized, despite having communicated with Rudney Wastelakan, a Dutch student studying doctoral degree. Studies in the Netherlands now have a Committee for the Establishment of the Netherlands to recommend the return of objects from the colonial period that were obtained illegally, objects in the form of gifts or purchases that are not easy to return. Continuous negotiations are needed to return Prince Diponegoro's stealth kris nogo which was only returned in 2020 by King Williem Alexander and Queen Maxima to President Joko Widodo.

Conclusion

From the description above, it can be concluded as follows:

a. There are a number of manuscripts whose sources are from Bali and Lombok, then transcribed into Latin letters and the copies brought to the Netherlands, including the Bali project called “Tik Project, I Gusti Ngurah Sangka – Horylas stored in UB.
b. Efforts to trace the manuscript and its contents are very necessary in order to understand the history of the manuscript (philosophically).
c. Efforts to return manuscripts (especially in Bali) have not been able to be carried out, due to various obstacles, including the dissolution of KITLV which made the plan even more difficult.
d. The existence of a goods return committee in the colonial period provided a glimmer of hope, but it took many years to reach that goal.

REFERENCES

Jawa Post tanggal 08 Oktober 2020 *“Benda-benda Bersejarah Indonesia di Belanda : Jalan Panjang Untuk Pulang”*

Kirtya, 1937 *“Register Kirtya” (Stensitar)*

Pideaud, tahun 1961-1981, *Literature of Java I-III, Suplement IV*, Universitas Leidan.

Suastika, I Made, 1997, *Calon Arang dalam Tradisi Bali* : Yogyakarta : Duta Wacana University Press.

Suastika, I Made, 2020, *“Gedong Kirtya sebagai Pusat Studi Penelitian Naskah Bali”*, FIB Unud.

Spiritual Traces and Intellectual Networks on The Spice Route

Spiritual Traces and Intellectual Network of Islam Nusantara in Western Java

(Transition of Hinduism to Islam around the Port and River Estuary of Banten in the Pre-Colonial Period)

Hamdani and Idris Mas'udi

Faculty of Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia, Jakarta

Abstract

Transition of power from Sunda Kingdom to Banten Sultanate in the 16th century reflects not merely political change, but also religious order which played significant role in forging a new cultural shift of western Java. The victory of Sultan Hasanudin over the Sundanese Ruler, Prabu Pucuk Umun, represents the rising spirituality of Islam replacing the old spirituality of Hinduism which previously dominated nusantara's archipelago. The removal of center of administration from Banten Girang (countryside) to Surosowan (coastal area) signified the economic advancement of international trade in the spirit of cosmopolitanism and probably considered the benefit of cultural traffic in the Sunda Strait. This study examines the existence of spiritual traces and intellectual network of Muslim agents in the Pre-Colonial Banten where cultural interpenetration lasted around the urban port and river estuary. While economic aspect became an important part of Banten Sultanate, the history of Banten Islamicate has been formed through a dynamic development of spiritualism and intellectualism of Muslim actors who attempted to propagate their religion under the scholarship ethos. Altough the evidence of these development is still minimum, there are indications that Islamization of Sundanese society involved important figures of Javanese saints who contributed significant role in establishing spiritual foundations and intellectual traditions during the formation of Banten Sultanate. From secondary sources we found that the strategic position of Banten's port in the international trade facilitated commodity and cultural exchange fostering the atmosphere of knowledge-sharing of Islamic-based literatures. The discovery of ancient text of the Qur'an in the Kasunyatan (Kenari) is presumably linked to the existence of center of Islamic learning in Banten. The role of Syaikh Muhammad Madani Syah or was well-kown as Kiai Dukuh is an important actor in the formation of Banten Islam. The old mosque in the Kasunyatan which was built by Sultan Maulana Muhammad (d. 1596) in the village probably became a rendezvous of the intellectual agents whose contribution should be investigated further. We argue that the spirit of trade of Bantenese actors were interwoven with the enthusiasm of spiritual and intellectual advancement which was evidenced by the existence of prestigious religious works both from Hinduism actors in the 10th to 16th century and Muslim agents in the 16th to 17th century. The manuscripts and archaeological data show that transformation of Hinduism to Islam spirituality lasted in a subtle and slow move as it probably happened to the older system of belief

when it had been slowly or partially replaced by Hinduism. This study attempts to reveal evidence of both Hinduism and Islam traces in the social and economic life of Pre-Colonial Banten which have not get serious attention yet from historian and social science scholars.

Keywords: Banten Sultanate, intellectualism, spiritualism, Muslim agents, Islamicate.

Jejak Spiritual dan Jaringan Intelektual Islam Nusantara di Jawa Barat

(Transisi Kebudayaan Hindu ke Islam di Wilayah Pelabuhan dan Muara Sunga Banten Masa Pra-Kolonial)

Banten: Penamaan dan Pelabuhannya

Sumber-sumber sejarah mengidentifikasi Banten dengan penamaan atau penyebutan yang cukup beragam. Yang menarik, keragaman penyebutan itu tidak hanya muncul dalam sumber asing tetapi juga sumber lokal. Namun ketidakajegan istilah/nama ini memang kerap dijumpai dalam penulisan daerah/wilayah atau sebuah tempat yang terbentuk atau berkembang dalam rentang sejarah panjang. Sumber Cina yang termuat dalam teks Chan Jukua dan Sunfeng xiansong, misalnya, menyebut Banten dengan nama WanTan, terkadang juga "shunt'a" (sunda). Demikian pula oleh orang Arab pada awal abad ke16, misalnya Ibn Majid dan Sulaiman.[1] Sumber asing lainnya menyebut Banten dengan nama Bautan.[2] Sedikit berbeda dengan J.A. van der Chijs, yang dalam karyanya tahun 1881 menyebut nama Bantam.[3] Sedangkan sumber lokal yang paling awal (1580), dalam naskah Carita Parahyangan, Banten disebut dengan 'Wahanten Girang', yang belakangan dikonversi menjadi Banten Girang. Sementara dalam Tambo Tulangbawang dan Primbon Bayah, serta berita Cina, hingga abad ke XIII, orang menyebut daerah Banten dengan sebutan Medanggili.[4] Tetapi yang paling gamblang, nama Banten seperti yang dikenal sekarang disebut dalam naskah-naskah Sadjarah Banten, termasuk naskah tertua yang ditulis tahun 1662/1663 dari sekitar 31 versi naskah yang ditemukan.[5]

Istilah Banten, juga terkait dengan suatu teritori lama yang diduga pernah menjadi kota penting dalam bagian sejarah Kerajaan Sunda dengan sebutan 'Banten Girang'. Berbeda dengan konotasi Banten yang berada di pesisir, Banten Girang mengambil lokasi di tepi Sungai Cibanten yang berjarak sekitar 13 km dari pantai. Dari segi makna, Banten kemungkinan berasal dari bahasa Jawa kuno "*pabanten*" yang artinya tempat untuk menaruh sesaji atau persembahan. Sementara "*girang*" bisa berarti jaya atau senang, tetapi dalam kaitannya dengan kota lama Banten, nama Banten Girang berarti "Banten Hulu", karena posisinya berada di hulu

1 Guillot,1996:119.

2 Heuken, 1999: 32.

3 J.A. van der Chijs, Oud Bantam, Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunstenen Wetenschappen, 1881, doel 26:1-62, dalam Michrab dan Chudari, 1993.

4 Lubis, 2000: 238.

5 Nina Lubis, *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*, (Jakarta: LP3ES, 2003), h. 26.

sungai. Kajian arkeologi yang menyandarkan pada artefak-artefak jejak peradaban di sekitar Banten Girang sebetulnya menunjukkan sesuatu yang mengejutkan. Temuan berbagai keramik Cina yang berasal dari masa Dinasti Han (206 SM - 220 M), dan undakan-undakan di atas gua Banten Girang mengisyaratkan adanya suatu peradaban yang telah menjalin hubungan internasional. Bahkan bisa jadi kota ini terbentuk lebih awal dari pertumbuhan komunitas nelayan di pantai utara Bekasi, dimana di komplek budaya Buni pernah ditemukan pecahan gerabah 'romano-roulette' yang bertitimangsa abad-abad I - II Masehi.[6] Penelitian lain juga mengungkapkan bahwa sebuah kesatuan politik yang terpusat di Banten Girang telah ada dari paruh pertama abad ke-X hingga awal abad ke-XVI.[7] Ia bukan hanya sebuah kota praja semata tetapi merupakan sebuah negeri lama yang pernah mengukir prestasi peradaban yang gemilang.

Dalam sejumlah sumber, Banten juga sering disebut dengan Sunda. Menurut Guillot, Banten disebut dengan Sunda berturut-turut selama empat abad, baik oleh orang Cina maupun oleh orang Arab pada awal abad keXVI karena ia merupakan bagian yang tak terpisahkan dari Sunda. Dalam naskah Pustaka Pararatwan i Bhumi Jawadwtpa parwa I sarga 3 halaman 79, ikhwal "Sunda" dijelaskan, "Sesungguhnya dahulu telah ada nama daerah Sunda tetapi menjadi bawahan kerajaan Taruma. Pada masa lalu diberi nama Sundapura (Kota Sunda). 88 Dalam prarasti tembaga dari Kabantenan (abad 15 Masehi), daerah Sunda dimaksud adalah Sunda Sembawa (= Sunda asal atau Sunda wiwitan), tempat lahir Sang Tarusbawa. 89 Pada peta-peta Portugis paling kuno yang menyangkut Jawa Barat, nama tempat Sunda bukan menerangkan daerahnya, tetampi muara sebuah sungai di ujung barat pesisir utara jawa. Teks-teks Portugis menyebut Banten lebih sering dengan nama Sunda. Di penghujung abad ke 16, orang Belanda mengklarifikasi asosiasi Banten dengan Sunda. Menurut berita Eropa ini, "Sunda adalah Pelabuhan Banten beserta bagian paling barat Jawa, tempat tumbuhnya tanaman lada." (Guillot, 2008:19).

Banten yang dikaitkan dengan Sunda adalah konsep kewilayahan Jawa yang lebih cakupannya sekitar pesisir utara pantai Jawa paling barat. Menurut testimoni Tom Pires yang telah melakukan ekspedisi ke Jawa pada abad ke 16 M, Kerajaan Sunda memiliki beberapa bandar yang sibuk dan merupakan lalu lintas berbagai pedagang internasional. Bandar-bandar yang dimaksud antara lain:

1. Bandar Banten yang merupakan kota niaga di tepi sungai. Kota ini dikepalai seorang kapten (kemungkinan dijuluki Syahbandar), sedangkan wilayah niaganya mencapai Sumatera hingga Kepulauan Maladewa. Bandar di bagian barat pulau Jawa ini adalah Pelabuhan besar yang memperdagangkan beras, bahan makanan dan lada.
2. Bandar Pondang (Pontang?) merupakan kota besar walaupun tidak sepenting Banten. Jalur niaga dan komoditas yang diperdagangkan sama dengan Banten.

---

6 Mihrob dan Chudari, h. 31.

7 Guillot, Nurhakim dan Wibisono, Banten Sebelum Zaman Islam, 1996/1997, h.107.

3. Bandar Cheguide (Cikande?) juga merupakan kota yang tergolong besar. Aktivitas perniagaan di bandar ini dilakukan dengan berbagai pedagang dari Pariaman, Andalas, Tulangbawang, Sekampung dan wilayah lainnya. Komoditas yang diperjualbelikan sama dengan Banten dan Pondang.
4. Tangaram (Tangerang?) sebuah kota besar yang menyediakan komoditas barang dagangan yang kurang lebih sama dengan bandar-bandar lain.
5. Calapa (Jakarta/Sunda Kelapa?) adalah kota besar yang memiliki fasilitas perdagangan yang lebih lengkap dan lebih baik dibanding bandar lain. Jaringan perniagaannya pun lebih luas, seperti dengan para pedagang Sumatera, Palembang, Lawe, Tanjungpura, Malaka, Makasar, Jawa dan Madura. Lokasi bandar/Pelabuhan ini kira-kira dua hari perjalanan dari ibukota Kerajaan Pajajaran, yang disebut Dayo (dayeuh/kota), tempat raja bersemayam. Para pedagang dari kerajaan (Pajajaran) selalu berdatangan ke Kalapa. Pelabuhan ini nampaknya juga diperintah secara teratur, lengkap dengan hakim dan juru tulis (klerik). Raja mengeluarkan peraturan tertulis untuk setiap pelanggaran yang dilakukan penduduk setempat.
6. Chi Manuk/Chemano (Cimanuk) merupakan bandar kerajaan Sunda yang paling timur, sekaligus sebagai batas kerajaan. Walaupun bandar itu dikatakan sebagai bandar yang besar dan cukup ramai, tetapi Kapal Jung tidak bisa merapat. Di Cimanuk ini sudah banyak berdiam orang-orang yang beragama Islam, walaupun Syahbandarnya sendiri beragama Sunda (Cortessao, 1944: 166-173).

Couto memberikan deskripsi yang cukup detail tentang Banten pada abad ke XVI. Menurutnya, Kota Banten terletak di pertengahan pesisir sebuah teluk, yang lebarnya sampai tiga mil. Kota ini panjangnya 850 depa. Di tepi laut kota itu panjangnya 400 depa; masuk ke dalam ia lebih Panjang. Melalui tengah-tengah kota ada sebuah sungai yang jernih, dimana kapal jung dan gale dapat berlayar masuk. Sepanjang pinggiran kota ada sebuah anak sungai, di sungai yang tidak seberapa lebar itu hanya perahu-perahu kecil saja yang dapat berlayar masuk. Pada sebuah pinggiran kota itu ada sebuah benteng yang dindingnya terbuat dari bata dan lebarnya tujuh telapak tangan. Bangunan-bangunan pertahanannya terbuat dari kayu, terdiri dari dua tingkat, dan dipersenjatai dengan senjata yang baik. Teluk itu di beberapa tempat berlumpur dan di beberapa tempat lagi berpasir; dalamnya sekitar enam hingga dua depa (Djajadiningrat, 1983:145). Di tengah kota terdapat sebuah lapangan luas yang disebut alun-alun, yang digunakan untuk kepentingan kegiatan ketentaraan dan kesenian rakyat dan sebagai pasar di pagi hari. Istana raja terletak di bagian selatan alun-alun. Disampingnya terdapat bangunan datar yang ditinggikan dan beratap, disebut Srimanganti, yang digunakan sebagai tempat raja bertatap muka dengan rakyatnya. Di sebelah barat alun-alun didirikan sebuah masjid agung (Djajadiningrat, 1983: 84).

Willem Lodewysz (1596) menggambarkan keramaian perdagangan Banten sebagai berikut: di Banten ada pasar yang dibuka setiap hari. Yang pertama dan terbesar terletak di sebelh timur kota (Karangantu). Disana banyak ditemukan

pedagang-pedagang asing sperti Portugis, Arab, Turki, Cina, Quilon (India), Pegu (Burma), Melay, Benggala, Gujarat, Malabar, Abesinia dan dari seluruh nusantara. Mereka berdagang sampai pukul Sembilan pagi. Pasar kedua terletak di alun-alun dekat masjid agung, yang dibuka sampai tengah hari bahkan sampai sore. Di pasar ini diperdagangkan merica, buah-buahan, senjata keris, tombak, pisau, binatang peliharaan, kambing dan sayuran. Demikian besarnya pasar kedua ini sehingga ujungnya hampir menyambung dengan pasar pertama di Pelabuhan. Pasar ketiga terletak di daerah Pecinan yang dibuka setiap hari sampai malam (Ekadjati, 1984: 97).tidak heran jika Banten sejak abad ke 10 (bisa jadi jauh lebih ke belakang) telah menjadi salah satu melting pot berbagai kelompok etnik dan ras dengan unsur budaya masing-masing: agama, ideologi, bahasa dan unsur-unsur budaya warisan lainnya (fadhilah, 188).

Gambaran Akhir Masa Kerajaan Sunda (Hindu-Buddha)

Bagian Kerajaan Sunda yang wilayahnya terletak di ujung barat Pulau Jawa berakhir dengan masuknya penguasa Muslim pada awal abad ke XVI. Hasanuddin muda (Pangeran Sabakingkin), yang nantinya menjadi Sultan Banten, berhasil mengambil alih kekuasaan Banten Girang dengan mengalahkan Prabu Pucuk Umun sekitar tahun 1525.[8] Salah satu penggambaran yang sifatnya metafor telah berkembang dalam penuturan lisan masyarakat bahwa pertarungan dua tokoh Islam dan Hindu itu dilakukan dalam adu ayam jago yang cukup sengit. Kemampuan bertarung keduanya direpresentasikan melalui hewan aduan lokal yang biasa dijadikan uji keunggulan piaraan atau taruhan untuk menentukan sesuatu.[9] Bumbu cerita terkadang dibuat lebih spesifik dalam kisah-kisah yang berkembang di kalangan masyarakat. Misalnya, ayam jago Pucuk Umun diciptakan dari besi baja berpamor air raksa dan diberi nama Jalak Rarawe. Sedangkan ayam Hasanuddin merupakan penjelmaan jin berasal dari sorbannya yang dihentakkan dan diberi nama Jalak Putih.[10] Berbagai versi lain juga berkembang dengan variasi cerita yang dramatis, namun sulit dilacak sumbernya.

Meskipun pada akhirnya melibatkan pendekatan militeristik atau kekuatan senjata, penaklukkan Banten oleh Hasanuddin dan Sunan Gunung Jati disebut-sebut telah mendahulukan pendekatan spiritual yang mungkin diperlukan pada zaman itu.[11] Dalam naskah Sajarah Banten pupuh XVII, Sunan Gunung Jati

---

8 Nina Lubis, *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*, (Jakarta: LP3ES, 2003), h. 27.

9 Wawancara Tubagus Amri¸ salah satu keturunan Kesultanan Banten di Serang, 30 Juni 2021.

10 Kisah Maulana Hasanuddin Penyebar Islam-Raja Pertama Kesultanan Banten, Jumat, 16 Apr 2021, https://news.detik.com/berita-jawa-barat/d-5534282/kisah-maulana-hasanuddin-penyebar-islam-raja-pertama-kesultanan-banten

11 Gabriel Facal, "Religious Specificities in the Early Sultanate of Banten (Western Java,

nampak menghormati kesakralan tiga gunung di wilayah Banten yaitu Gunung Karang, Aseupan dan Pulosari. Tempat pertapaan yang ditinggalkan Pucuk Umun yang disebut pertapaan Brahmana Kandali menjadi salah satu tempat yang diziarahi dan dijaga statusnya sebagai pusat spiritualitas Banten. Dalam naskah babad ini, misalnya, Hasanuddin meminta para *ajar* (pendeta Hindu pengikut Pucuk Umun) yang berjumlah 800 orang itu untuk tetap tinggal di gunung tersebut setelah mereka masuk Islam. Putra Sunan Gunung Jati itu diceritakan telah melakukan *tahannust* (tapabrata) secara rutin di Gunung Pulosari, Gunung Karang dan Gunung Lor (Aseupan).[12] Ia juga menjalani laku spiritual di Pulau Panaitan dan menemukan sebuah gong keramat yang diduga berkaitan dengan upaya penguasaan rohani atas wilayah politik yang bakal direbutnya dengan senjata.[13] Pada masa konsolidasi awal kekuatan Islam di Banten, Hasanuddin juga pernah diajak ayahnya menunaikan ibadah haji ke Mekkah. [14]

Menyadari kekuatan politik Islam yang semakin membesar, Kerajaan Sunda berusaha melakukan aliansi dengan kekuatan lain yang diharapkan bisa menghalaunya. Pilihan jatuh ke tangan Portugis yang sayangnya tidak segera mengimplemantasikan perjanjiannya tersebut. Dalam perjanjian dua pihak tersebut, Portugis diberi izin mendirikan loji/benteng di Banten, namun kenyataannya mereka lebih memilih Kalapa (Sunda Kelapa) dan bahkan telah membuat *padrao* (monumen perjanjian) di tepi Sungai Ciliwung. Portugis juga diminta membantu Pajajaran apabila diserang tentara Demak atau yang lainnya. Sebagai imbalannya, Raja Pajajaran akan memberikan lada sebanyak yang diperlukan Portugis sebagai penukaran barang-barang kebutuhan Pajajaran. Sebagai tanda persahabatan, raja Pajajaran menghadiahkan 1000 karung lada setiap tahun kepada Portugis.[15] Perjanjian tersebut ditandatangani oleh Ratu Samiam (Prabu Surawisesa) dan Henrique de Leme. Saat perjanjian, Sang Prabu didampingi oleh tiga pembantu utamanya yaitu Mantri Dalam (Mandari Tadam), Tumenggung Sang Adipati (Tamuge Sanque de Pate) dan Syahbandar (Bengar Xebandar). Sementara Henrique de Leme ditemani oleh Fernando de Almeida, Fransisco Anes, Manuel Mendes, Joao Coutinho, Gil Barboza, Tome Pinto, Sebastian do Rego dan Fransisco Diaz.[16]

Perubahan peta kekuatan politik di Kerajaan Sunda ini membuat Sultan Demak merasa tidak nyaman dan segera mengambil keputusan penting. Sultan

---

Indonesia)", *Indo-Islamika*, Vol. 4, No. 1, Januari-Juni, 2014, h. 4.

12 Hoesein Djadjadiningrat, *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten: Sumbangan bagi Pengenalan Sifat-sifat Penulisan Sejarah Jawa*, (Jakarta: Dhambatan, 1983), h. 34.

13 Claude Guillot, Nurhakim dan Wibisono, 1996/1997:107.

14 Djadjadiningrat, h.34; juga Lubis, h. 27.

15 Halwany Michrob dan A. Mudjahi Chudari, *Catatan Masa Lalu Banten*, (Serang: Saudara, 1993), h. 52.

16 Lubis, h. 22.

melihat perjanjian Portugis-Sunda itu sebagai sesuatu yang mengganggu. Dengan perjanjian itu, pihak Portugis tentu akan melebarkan kekuasaannya hingga pulau Jawa. Dalam kalkulasi ekonomi dan politik Sultan, hal itu pasti akan merugikan monopoli dagang yang dilakukan orang-orang Demak, dan juga membahayakan kedudukan kesultanan Demak di kemudian hari. Oleh karena itu, sebelum pihak Portugis berhasil mendirikan benteng di Pelabuhan Sunda Kelapa, Sultan memutuskan untuk merebut Pelabuhan yang strategis tersebut. Sebagaimana ditulis dalam berbagai literatur sejarah, pada tahun 1526, Sultan Demak mengirim pasukan ke jurusan Barat, yaitu Pelabuhan Sunda Kelapa untuk merebut pusat perdagangan tersebut.[17]

Serangan Kerajaan Demak yang didukung pasukan Kerajaan Cirebon ini nampaknya menjadi tonggak penting yang menandai berakhirnya kekuasaan Kerajaan Sunda. Tanpa bantuan Portugis, Raja Sunda (Prabu Surawisesa) terpaksa berperang sendiri melawan pasukan Muslim. Bahkan setelah kekuasaan berganti pun, ketegangan ini terus berlangsung. Penggantinya, Prabu Ratudewata (1535-1543), melanjutkan peperangan ini. Hanya pada masa Sang Mangabatan atau Ratu Saksi, peperangan tidak terjadi. Dalam perkembangan berikutnya, Raja Sunda akhirnya meninggalkan ibu kota, padahal istana kerajaan belum lama dipugar dan diperindah. Pada masa pemerintahan Raja Nusiya Mulya, keadaan sudah tidak bisa dipertahankan lagi. Kekuatan Banten dibawah kendali Sultan Maulana Yusuf semakin mendesak hingga akhirnya Kerajaan Sunda pun berakhir pada tahun 1579.[18]

Spiritualitas Masyarakat Sunda Banten di Lumbung Rempah

Wilayah yang dikenal dengan Banten sekarang nampaknya memiliki jejak sejarah yang menunjukkan kekunoan komunitas dan spiritualitas yang mungkin terbentuk jauh sebelum berdirinya Banten Girang yang merupakan vasal dari Kerajaan Pajajaran. Para arkeolog mengakui bahwa Gunung Pulosari sebagai gunung keramat Banten Girang memang kuno sifat keagamaannya. Bahwa candi di gunung Pulosari didirikan pada abad ke 10 yaitu sezaman dengan didirikannya Banten Girang sudah pasti bukan suatu kebetulan. Dari galian artefak ditemukan bahwa sebuah kesatuan politik yang terpusat di Banten Girang telah ada sejak paruh pertama abad ke 10 hingga awal abad ke 16. Kesatuan itu nampaknya berafiliasi dengan agama Siwa sampai perebutan kekuasaan oleh kaum Muslim.[19] Temuan arca Caringin beserta beberapa arca bergaya sama di daerah Banten di bagian Jawa paling barat menunjukkan bahwa peradaban dan seni Hindu telah tersebar sampai ke pantai itu. Sejarah kerajaan yang telah melahirkan peninggalan kuno tersebut, dan bahkan nama kerajaan itu, untuk sementara belum dapat dipastikan. Jelas

17 Muljana, 2005, h. 225.

18 Heuken, 1999: 40-41; Lubis, h. 22.

19 Guillot, Nurhakim dan Wibisono, 1996/1997:107.

bahwa peninggalan kuno itu tidak dapat dianggap berasal dari Kerajaan Pajajaran sebab segala peninggalan serta segala sesuatu yang berkaitan dengan Pajajaran menunjukkan keterbelakangan di bidang llmu pengetahuan dan seni. Begitu pula peninggalan Majapahit jauh dari menyamai peninggalan masa-masa sebelumnya. Dengan kata lain, peninggalan di Caringin cukup kuno dan kemungkinan sebelum masa Pajajaran terdapat sebuah kerajaan Hindu di Banten.[20]

Untuk mengidentifikasi entitas sosial-politik tertentu yang belum disertai bukti-bukti yang cukup meyakinkan, sebagian peneliti masih bersikap hati-hati, tetapi sebagian lain mencoba melakukan spekulasi. Sebuah hipotesis dikemukakan para arkeolog bahwa pada masa hutan rimba pegunungan Sunda dihuni oleh orang-orang biadab yang mirip kera. Tidak lama kemudian, sejumlah pendatang Hindu menetap di pantai-pantai Sunda yang elok dan mendirikan sebuah kerajaan yang makmur berkat perdagangan di Selat Sunda.[21] Sebuah penyelidikan lain menyebutkan bahwa di Pulau Panaitan pada kira-kira tahun 130 M pernah berdiri satu kerajaan yang merupakan kerajaan tertua di Jawa Barat. Kerajaan ini bernama Salakanagara (Negeri Perak) dengan pusatnya di kota Rajatapura, yang terletak di pesisir barat Pandeglang. Raja pertamanya bernama Dewawarman I (130-168 M). Daerah kekuasaannya meliputi: Kerajaan Agrabinta (di Pulau Panaitan), Kerajaan Agnynusa (di Pulau Krakatau), dan daerah ujung selatan Sumatra. Dengan demikian seluruh Selat Sunda dapat dikuasai Dewawarman I ini, sehingga ia digelari Haji Raksa Gapurasagara (Raja Penguasa Gerbang Lautan).[22] Dengan diketemukannya patung Ganesha dan patung Shiwa di lereng Gunung Raksa, Pulau Panaitan, dapatlah diduga bahwa masyarakatnya beragama Hindu Shiwa. [23]

Dalam hal tata ruang pusat kebudayaan dan elemen-elemen pendukungnya, peradaban Banten Girang merupakan perwujudan kosmologis dalam kerajaan bercorak Hindu yang menempatkan kekuasaan dan kerohanian dalam satu tarikan nafas. Gunung keramat tampak sebagai suatu unsur khas dari setiap wilayah kesatuan politik pada masa itu, dan adanya sebuah gunung keramat bisa dianggap sebagai bukti adanya sebuah wilayah politik. Sesuai dengan adat kebiasaan Nusantara yang terpengaruh Hindu, setiap kerajaan mempunyai sebuah gunung keramat, tempat kedudukan para dewa pelindung yang dihormati dengan mendirikan kuil-kuil. Di Kerajaan Banten Girang, gunung keramat itu bernama Gunung Pulosari, dimana Sultan Hasanuddin berhasil mengislamkan delapan ratus Ajar yang hidup diatas gunung itu. Sifat gunung yang dianggap keramat itu terlihat ketika Maulana Hasanuddin mengharuskan para *Ajar* (pendeta Hindu) yang sudah masuk Islam itu tetap tinggal di gunung tersebut. Pandangan spiritualnya menyiratkan

20 Ibid, h. 104.

21 Frederich, 1850; dalam Guillot, 104)

22 Yogaswara, 1978:38.

23 Halwany Michrob dan Mudjahid Chudori, *Catatan Masa lalu Banten*, (Serang: Saudara, 1993), h. 38.

bahwa Gunung Pulosari harus dijaga oleh orang-orang yang rajin beribadah. Ada kepercayaan bahwa jika tempat itu dibiarkan kosong tanpa penjaga-penjaga yang saleh, hal itu akan berdampak pada stabilitas dan kelangsungan kehidupan di tanah Jawa.[24]

Meskipun ada indikasi bahwa Islamisasi di Jawa bagian barat dilakukan sebelum Sunan Gunung Jati dan Maulana Hasanuddin, transformasi kekuasaan dari Kerajaan Sunda ke Islam perlahan menandai transformasi spiritualitas dari Hindu ke Islam. Salah satu tokoh yang dikaitkan dengan kemusliman pertama di wilayah Sunda adalah Bratalegawa atau Haji Baharuddin al-Jawi atau dikenal juga dengan sebutan Haji Purwa (Haji pertama). Bratalegawa disebut dalam Naskah Wangsakerta sebagai putra dari Prabu Bunisora, Raja Kerajaan Galuh abad ke XIV.[25] Upayanya mengislamkan sanak saudaranya dari kalangan aristokrat Galuh kelihatannya tidak menunjukkan hasil, sehingga Islamisasi saat itu tidak menunjukkan tanda-tanda yang signifikan. Berita dari Tom Pires mengungkap bahwa telah ada komunitas Muslim di Cimanuk pada tahun 1513 meskipun mayoritas masyarakat dan penguasanya beragama Hindu.[26] Misi Islamisasi juga pernah dilakukan oleh Sunan Ampel, walaupun tidak ada penjelasan yang memadai sehingga perlu dikaji lebih jauh. Proses Islamisasi yang signifikan tentunya dilakukan oleh penguasa Kerajaan Cirebon, Sunan Gunung Jati dan puteranya Maulana Hasanuddin. Dalam Naskah Carita Purwaka Caruban Nagari, disebutkan bahwa Sunan Gunung Jati atau Syarif Hidayatullah berhasil mengislamkan 98 orang dan juga Bupati Banten. Lalu menikah dengan adiknya yang Bernama Nyai Kawunganten. Hasanuddin yang merupakan buah perkawinan keduanya berhasil mengislamkan 800 Ajar Bersama bapaknya. Dengan perebutan kekuasaan Banten Girang dan pemindahan ibu kota ke pesisir, Islam Banten telah menunjukkan kemenangan dan wajah urban kosmpolitan yang dalam perkembangan berikutnya mengganti spiritualitas lama.

Islamisasi yang dilakukan oleh Hasanuddin muda dijelaskan secara lebih detail dalam Hikajat Hasanoeddin. Diceritakan dalam naskah tersebut bahwa Hasanuddin menuntun Ki Jongjo dari Pakuan mengucapkan kalimat syahadat dan kemudian ia menjadi pengikutnya yang setia.[27] Setelah menaklukkan Banten Girang, Hasanuddin disebut telah memperkenalkan Islam pada penduduk setempat.[28] Tidak hanya di wilayah Jawa bagian barat, Hasanudin beserta menteri dan hulubalangnya juga diberitakan telah mengunjungi Lampung, menyebarkan Islam dan berusaha menerapkan prinsip-prinsip syari'ah. Beberapa pihak ada yang

24 Guillot, Nurhakim dan Wibisono, 1996/1997:38.

25 Ayatrohaedi, *Sundakala: Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah "Panitia Wangsakerta" Cirebon,* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2005), h.132.

26 Michrob dan Chudari, 1993: 50-51; dalam Lubis, h. 26.

27 Jan Edel, *Hikajat Hasanoeddin*, Drukkerij Enuitgeverszaak B. Ten Brink – Meppel, 1938, h. 40.

28 Ibid.

takluk saat berhadapan dengannya dan menyatakan memeluk Islam. Ada pula yang masuk Islam secara sukarela, seperti Raja Balo. Ia juga diceritakan mengunjungi Indrapuri, Selebar dan Bengkulu dalam misi Islamisasi yang penuh semangat. Pada tingkat tertentu, misi islamisasi Hasanuddin di luar Jawa ini menyasar pada upaya pemberantasan praktik masyarakat yang bertentangan dengan syari'ah seperti praktik judi yang dilakukan masyarakat Gigilang.[29] Dalam naskah ini, anehnya disebutkan bahwa para Ajar juga bermain judi.

Sebagaimana kosmologi Hindu Sunda yang menempatkan aspek kerohanian sebagai penopang kekuasaan, afiliasi para penguasa Kesultanan Banten terhadap tarekat nampaknya memiliki dimensi legitimasi politik yang kuat. Dalam teks Sajarah Banten dikisahkan bahwa setelah menunaikan ibadah haji, Sunan Gunung Jati dan Maulana Hasanuddin pergi ke Madinah untuk berziarah ke makam Nabi dan disinilah Hasanuddin menerima bai'at tarekat Naqsyabandiyah. Maulana Hasanuddin diajarkan pengetahuan sufistik, yaitu pengetahuan yang sempurna (insan kamil). Ia kemudian mengambil bai'at kepada syeikh, diberi silsilah dan wirid Naqsyabandiyah,[30] menerima talqin dan dzikir serta olah spiritual lain (*sughul*) dan kemudian menerima jubah sufi (*khirqa*) yang melambangkan awal dimulainya jalan sufi. [31] Dalam *Hikajat Hasanueddin* disebutkan bahwa Hasanuddin mengunjungi syekh-syekh yang ada di Mekkah dan juga Nabi Khidir.[32] Menurut Bruinessen fungsi tarekat dan penempaan kekuatan rohani disini menjadi bagian dari upaya memperkuat legitimasi kekuasaannya karena ia merupakan pengetahuan mistik (mungkin juga sumber kesaktian) yang dimiliki dan sangat mungkin dimonopoli oleh dinasti yang berkuasa.

Dimensi spiritualitas Islam yang hadir dalam praktik dan pengenalan tasawuf (mistisisme) di lingkaran elit Kesultanan Banten pada tingkat tertentu telah melahirkan etos kesarjanaan yang berorientasi pada pengembangan ilmu keagamaan. Hal inilah yang menjadi salah satu indikasi integralnya aspek spiritualisme dan intelektualisme dalam tradisi Islam. Salah satu sultan Banten yang memiliki semangat mendalami tasawuf adalah sultan ke-IV, Abu al-Mafakhir Mahmud Abdul Qadir (1596-1651). Ia dikenal sebagai orang yang memiliki keingintahuan tinggi terhadap doktrin wujudiyah Syekh Hamzah Fansuri. Atas dasar rasa penasarannya ini, ia kemudian mengirimkan utusan kepada Syarif Zaid penguasa Mekkah (1631-1666), untuk mendapatkan penjelasan lebih lanjut tentang ilmu tasawuf. Ia mengutus tiga orang

29 Ibid., h. 48.

30 Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam Tahun 1482-1890: Kisah-kisah Orang Indonesia Naik Haji Jilid I,* (Jakarta: KPG, 2019), h. 10. Dalam catatan ini disebutkan bahwa Sunan Gunung Jati alias Syarif Hidayatullah alias Syarif Hidayatullah sebelumnya sudah naik haji dan mengambil lima tarekat, termasuk Khalwatiyah.

31 Martin van Bruinessen, "Shari'a court, tarekat and pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate," *Archipel*, vol. 50, 1995. p. 177.

32 Jan Edel, *Hikajat Hasanoeddin*, Drukkerij Enuitgeverszaak B. Ten Brink – Meppel, 1938, h. 36.

kepercayaannya, yakni Lebe Panji, Tisna Jaya, dan Wangsaraja. Yang menarik, semangat kesarjanannya ini kemudian mendorongnya menyalin kitab-kitab tasawuf semisal kitab Insan Kamil karangan Syeikh Abdul Karim al Jilli (w. 832 H/1428 M). Ia menyalin dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Jawa Banten, salinan kitab Insan Kamil tersebut terdiri dari dua jilid, setebal 1703 halaman. Selain Sultan Mafakhir, Aria Wangsakara juga dikenal sebagai peminat tasawuf yang memiliki etos kesarjanaan yang mumpuni. Sebagai mursyid tarekat yang pernah belajar di Mekkah, ia telah berhasil menyalin tiga kitab tasawuf terkemuka, yaitu kitab karya Hamzah Fansuri, Syeikh Abdul Karim al-Jilli, dan Kitab Insan Kamil, yang sampai kini masih tersimpan di perpustakaan Universitas Leiden.[33]

Estafeta Ekonomi Rempah Banten

Sebelum Islam hadir dan mengambil alih kendali politik dan ekonomi Banten, wilayah paling barat pulau Jawa ini telah lama menjadi pusat perdagangan internasional yang bertumpu terutama pada komoditas biji lada. Zhao Rugua mencatat bahwa perekonomian Banten Girang yang merupakan ibu kota Banten telah digerakkan oleh komoditas lada sejak akhir abad ke XII.[34] Dengan nada yang sama, Michrob dan Chudori (1993) mengungkapkan bahwa berita atau sumber-sumber sejarah mengenai Banten dari masa sebelum abad ke-XVI memang sangat sedikit. Tapi setidak-tidaknya pada abad XII-XV, Banten sudah menjadi pelabuhan kerajaan Pajajaran.[35] Menurut Guillot, selama abad ke XIII dan XIV Kerajaan Sunda Pajajaran, dimana Banten berada di dalamnya, mengalami zaman keemasan. Berdasarkan sumber-sumber tertulis yang ditemukan bisa dikatakan bahwa Banten sudah berperan sebagai tempat yang dikunjungi oleh para pedagang sebelum dikuasai oleh penguasa bersendikan Islam (Untoro, 1994; Guillot dkk, 1996).

Efek kejatuhan Malaka ke tangan Portugis dicatat dalam sejarah telah memberikan dampak besar terhadap rute perdagangan sehingga memberi keuntungan tersendiri terhadap perekonomian Banten. Pada masa itu kedudukan beberapa Pelabuhan di sekitar pesisir Sumatera dan utara Jawa menjadi semakin ramai akibat invasi Malaka oleh Portugis pada tahun 1511. Banyak saudagar yang enggan berhubungan dengan Portugis kemudian mengalihkan jalur perdagangannya melalui Aceh dan Selat Sunda (Burger, 1962: 44-5). Banten mendapat berkah yang tak terduga. Tidak hanya karena diaspora Muslim dari Malaka, tetapi juga karena pedagang Eropa yang datang dari arah ujung selatan Afrika dan Samudera Hindia mau tidak mau harus melewati Selat Sunda. Selain itu, Pelabuhan Banten pun dilalui oleh kapal-kapal dagang yang datang dari dan menuju ke arah barat laut melalui

---

33 Mufti Ali, *Aria Wangsakara Tangerang:Imam Kesultanan Banten, Ulama-Pejuang Anti Kolonialisme (1615-1681),* (Pandeglang:Bhakti Banten Press, 2019), h. 217.

34 Guillot, 26.

35 Michrob dan Chudori, 1993, h.

Selat Bangka.[36] Dengan meningkatnya lalu lintas kapal berikut barang, tentu saja meningkat pula pendapatan penguasa Banten yang saat itu masih dalam kendali Kerajaan Pajajaran.

Prestasi Pelabuhan Banten Girang dalam memperdagangkan lada di pasaran internasional pernah mencetak angka yang mengagumkan, tetapi kemudian redup dan perlahan padam seiring dengan kebijakan pemindahan ibu kota oleh penguasa Islam. Tahun 1522, Banten Girang telah memiliki peran penting bagi Kerajaan Sunda Pajajaran, karena melalui Pelabuhan ini setiap tahun diekspor 1000 bahar lada (Chijs, 1881: 4). Ukuran berat yang digunakan untuk menimbang lada saat itu adalah bahar, yang setara dengan 3 pikul. Sedangkan 1 pikul sama dengan 60 kilogram. Jadi berat 1 bahar lada adalah 3x60 = 180 kilogram (Cortesao, 1944: 124; Jonge 1989:14; Talents, 1993: 343, dalam Untoro, 1998:46). Kondisi ini berubah ketika Banten beralih kekuasaan ke tangan penguasa Muslim. Sultan Hasanuddin mendapat perintah dari Sunan Gunung Jati untuk memindahkan ibu kota ke Surosowan. Karena pusat pemerintahan yang merangkap sebagai pusat Pelabuhan dan perdagangan dipindahkan ke pesisir, pada akhirnya menjadikan Banten Girang kian menyusut. Sebaliknya Kesultanan Banten kian berkembang baik secara politik maupun ekonomi (Untoro, 1998:46).

Dengan berpindahnya ibu kota dan pusat perekonomian ke pesisir, jaringan dan komoditas perniagaan Banten semakin luas dan beragam. Sejak abad ke XVI, diberitakan bahwa Kesultanan Banten telah meningkatkan jaringan perdagangan baik secara regional maupun internasional. Dalam laporan Dagh Register Belanda, penguasa Muslim ini telah mengadakan perdagangan dengan berbagai pedagang internasional antara lain pedagang Timur Tengah, Portugis, Denmark, Perancis, Inggris dan Cina, Jepang serta bangsa-bangsa di Asia Tenggara semisal Filipina. Bahan Ekspor yang menjadi komoditas andalannya adalah lada, beras, buah-buahan dan sayur-sayuran. Komoditas impornya antara lain kain, keramik, belacu, drill dan barang lainnya yang banyak didatangkan dari Cina.[37] Para pedagang dari seluruh pantai Samudera Hindia dan Laut Cina juga datang ke Banten untuk memperdagangkan barang dagangan mereka. Tahun 1596, begitu banyak pedagang yang memasuki Banten antara lain: Persia, Gujarat, Malabar, Keling, Pegu, Melayu, Cina, Turki, Arab dan Abysinia. Bahkan orang Portugis telah mendahului para pedagang-pedagang tersebut. Pada paruh kedua abad ke 17, orang Inggris, Denmark, Perancis dan Belanda memasuki Banten.[38] Pada tahun 1598, sebanyak 18.000 karung lada dikirim menggunakan 5 kapal Jung Cina, berbanding dengan 3000 karung yang diangkut dalam kapal-kapal Gujarat. Kapal-kapal Belanda pun tidak berhasil mengirim pulang 9.000 karung lada ke negerinya. Faktor lain yang mendorong perkembangan Banten menurut Tjandrasasmita berkaitan dengan

---

36 Ekadjati, 1995: 97 dalam Lubis, h. 26.

37 Uka Tjandrasasmita, Arkeologi Islam Nusantara, (Jakarta: KPG, 2009), h. 46.

38 Guillot, 2008: 155.

status Banten yang telah “merdeka” sehingga bukan lagi sebagai daerah bawahan Kerajaan Sunda Pajajaran.[39]

Saat terjadi ledakan permintaan lada di pasar internasional yang dikenal dengan istilah *pepper-boom* pada tahun 1600an dan periode selanjutnya, Van Leur mencatat Banten menjadi pusat perhatian pedagang dunia. Panen lada diberitakan mencapai 100.000-200.000 zak dan harganya melonjak dari 12 real menjadi 50-60 real setiap sepuluh zak.[40] Saat itu, lada yang dijual di Pelabuhan Banten bukan cuma lada dari Banten saja, melainkan juga dari Sumatera Selatan. Sejak Sultan Maulana Hasanuddin menaklukkan lampung dan daerah sekitarnya, posisi Banten sebagai Pelabuhan lada semakin penting.[41] Pada paruh terakhir abad ke XVII, ekonomi Pelabuhan Banten mengalami kemajuan yang cukup signifikan. Perdagangan di Banten semakin ramai dengan adanya kapal-kapal dagang yang keluar masuk dari dan menuju Teluk Benggala tercatat sejak tahun 1675, 1676 dan 1681. Pada tahun 1681, secara lebih detail pejabat Belanda saat itu mencatat paling sedikit 63 pelayaran kapal yang keluar masuk di jalur Banten, atau dengan kata lain lebih dari 5 kapal setiap bulannya. Kapal-kapal itu datang dari atau menuju negeri-negeri yang terbentang antara Jepang hingga Eropa. Dengan keberhasilan luar biasa dari pengembangan perekonomian Banten tahun-tahun tersebut, Pelabuhan Banten telah dianggap menjadi pesaing yang mengancam Batavia.[42]

Kebijakan Sultan Banten dalam tata kelola perekonomian nampaknya juga memberikan kontribusi terhadap perdagangan rempah dan aneka komoditi perdagangan lainnya. Solehat (2019) menyebut sistem ‘Perdagangan Bebas’ menjadi salah satu sendi utama penopang sistem perdagangan di Banten.[43] Melalui sistem ini, Sultan Banten menetapkan semua bangsa asing harus mempunyai wakil dalam pemerintahan. Wakil-wakil tersebut merupakan para pedagang di Banten. Kebijakan ini juga dikenakan pada bangsa-bangsa Eropa. Peran sebagai penjamin dan wakil bangsa asing sendiri dijabat oleh kepala loji.[44] Puncak struktur birokrasi dikepalai oleh patih (wazir besar). Yang menarik dan penting diberi perhatian adalah selain adanya Syahbandar yang bertugas mengawasi perdagangan luar negeri di Pelabuhan, ada jabatan khusus yang mengurusi administrasi dan pengawasan atas penanaman lada, produksi dan perdagangan yang disebut Ponggawa.[45] Mereka adalah elit-elit berpengaruh yang merupakan kepala kampung dari pemukiman

39 Uka Tjandrasasmita, Banten Sebagai Pusat Kekuasaan dan Niaga Antarbangsa, dalam Banten Kota Pelabuhan Jalan Sutra, Direktorat Jenderal Kebudayaan RI, Jakarta, 1995, h. 108.

40 Van Leur, h. 183 dalam Swantoro, 2021, h. 21

41 Swantoro, h. 21.

42 Guillot, h. 261.

43 Ikot Sholehat, 2019, h. 119.

44 Guillot, h. 94.

45 Sholehat, h. 119.

dimana mereka tinggal. Kebijakan ini menunjukkan perhatian sultan yang besar terhadap upaya pengembangan dan peningkatan komoditas lada di Banten.

Di tangan penguasa Banten Islam, bisnis rempah dan aneka komoditi lain menjadi semakin berkembang. Penguatan dan perluasan wilayah lada, selama tiga abad Banten menjadi negeri yang kuat karena dapat mempertahankan kemandiriannya di bidang perdagangan. Kotanya tidak hanya mengandalkan fungsinya sebagai penyedia jasa perniagaan tetapi didukung oleh kemampuan memasok komoditi lada untuk kota.[46] Kesultanan Banten ditopang oleh lada yang didatangkan dari Lampung, salah satu vasalnya, bahkan juga dari Palembang, Bengkulu dan Jambi yang saat itu berada di bawah pengawasan pemerintahan Banten (Schrieke, 1955: 153; 165; Graaf dan Peageud 1985: 252-3).[47] Van der Chijs mencatat ekspor lada Banten pada 1680-1780 setiap tahunnya rata-rata mencapai 3.375.000 pon.[48] Komoditas sumber daya alam berupa lada, beras, gula, cengkeh, kapulaga, dan komoditas lainnya berkembang pesat dalam perdagangan internasional di Pelabuhan Banten. Melalui perdagangan lada yang menjadi primadona dan daya Tarik bangsa Eropa, jalinan kerjasama dengan para pedagang nusantara terbentuk. Perdagangan tersebut telah memberikan penghasilan utama bagi kesultanan Banten, sebagai tambahan, pajak dari ekspor barang dan bea cukai Pelabuhan juga berkontrubusi secara signifikan bagi kemajuan Banten.[49]

Peran lampung sebagai penyuplai lada dan hasil bumi lainnya telah banyak diungkap oleh para sarjana. Sejumlah daerah penghasil lada yang utama di Lampung antara lain adalah Tulang Bawang, Sekampung, Semangka, dan Seputeh,[50] tetapi Tom Pires yang berlayar dari Laut Merah ke Cina pada 1512 hingga 1515 hanya menyebut dua daerah saja yaitu Sekampung dan Tulangbawang. Kedua daerah itu disebutkan sudah melakukan kontak perdagangan dengan Sunda dan Jawa dengan lama perjalanan satu hingga dua hari.[51] Pada masa itu transportasi perdagangan lada sebagaimana banyak komoditas perdagangan lainnya dilakukan melalui sungai. Informasi dari prasasti atau dalung yang memuat peraturan lada dan penaklukan terhadap wilayah ini menyebut Lampung dan Silebar sebagai sentra lada yang

46 Sonny C. Wibisono, “Bina Kawasan di Negeri Bawah Angin: Dalam Perniagaan Kesultanan Banten Abad Ke-15—17,” *KALPATARU: Majalah Arkeologi*, Vol. 22 No. 2, November 2013 : h. 117.

47 Heriyanti Ongkodharma Untoro, Perdagangan di Kesultanan Banten (1552-1684): Kajian Arkeologi Ekonomi, Disertasi Program Studi Arkeologi Universitas Indonesia, 1998., h. 144.

48 A. van der Chijs, Oud Bantam, 1881, h. 46 dalam Swantoro, h.22.

49 MAP. Meilink Reolofsz, Perdagangan Asia dan Pengaruh Eropa di Nusantara antara 1500 dan 1630 (Depok: Komunitas Bambu, 2016), h. 402.

50 Gonggong, Anhar (eds.), *Sejarah Perlawanan terhadap Imperialisme dan Kolonialisme di Daerah Lampung* (Jakarta: Depdikbud, 1993), h. 28; Husin Sayuti, *Seputeh Lampung,* (Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), h. 3.

51 Cortesão, 2015: 222; Juliadi, 2014: 48; Saptono, 2010: 83.

penting bagi kelangsungan ekonomi Banten.[52] Dalam catatan lain disebutkan bahwa Banten menguasai lampung terutama di Silebar dan Semangka.[53] Tetapi tidak seperti Banten yang mengalami penurunan produksi lada, reputasi Lampung sebagai penghasil lada bahkan masih dikenal hingga sekarang.[54]

Pertumbuhan dan Perkembangan Jaringan Intelektual dan Spiritual Islam di Banten

Sejarah Banten pasca peralihan dari kerajaan Sunda yang bercorak Hindu menuju kesultanan Banten tidak bisa dipisahkan dari tiga unsur utama. Martin menyebutkan tiga hal utama yang menopang dan mengokohkan tradisi keislaman di Banten: Qadhi, tarekat, dan pesantren.[55] Tiga unsur ini memiliki hubungan yang saling terkait satu sama lainnya.

1. Jejak Tarekat di Banten

Tarekat merupakan sebuah istilah serapan dalam bahasa Arab; *At-Thariqah*, yang bermakna jalan, mazhab atau keadaan.[56] Sedangkan menurut para sufi tarekat adalah sebuah cara atau metode khusus yang ditempuh oleh para salik untuk menuju Allah SWT dengan melalui beberapa tahapan (tertentu).[57] Menurut Martin van Bruinessen, ada tiga aspek yang melekat kuat dengan istilah tarekat: *pertama*, amalan (yang di mana setiap tarekat memiliki amalan-amalan tertentu bagi para pengikutnya). *Kedua*, silsilah dan tokoh-tokohnya. *Ketiga*, jaringan pengikut atau organisasinya.[58]

Tarekat memiliki peranan yang cukup penting dalam upaya menelusuri jejaring keilmuan. Sanad guru-murid (mursyid) yang merupakan salah satu inti dari keberlangsungan sebuah tarekat ikut membantu menguraikan bagaimana seorang mursyid memberikan estafet kepemimpinan tarekat tersebut. Di sisi lain, jejaring murid-mursyid juga menjelaskan adanya jejak keilmuan dan spiritual seorang pengamal atau juga mursyid tarekat. Syekh Mas'ud al-Jawi misalnya, seorang ulama

---

52 Nurhakim dan Fadillah, 1990; Sarjiyanto, 2008: 63.

53 Iim Imadudin, Perdagangan Lada Di Lampung Dalam Tiga Masa (1653-1930), *Patanjala*, vol. 8, no. 3, September 2016, h. 352. Lihat ANRI, 1973: lxxxv-lxxxvi.

54 P. Swantoro, *Perdagangan lada Abad XVII: Perebutan Emas Putih dan Hitam di Nusantara*, (Jakarta: KPG, 2019), h. 9.

55 Martin, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h. 311.

56 Ibn Mandzur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Fikr, tt), vol.1, h.221.

57 Al-Jurjani, *at-Ta'rifat*, (Beirut: Muassah Risalah, tt), h. 141.

58 Martin van Bruinessen, *Tradisi dan Jaringan Sufisme di Jalur Rempah*, makalah *public lecture* di UNUSIA Jakarta 2021

yang di akhir namanya terdapat nisbat lokasi asal daerah "al-jawi" adalah seorang ulama asal nusantara yang menjadi mursyid tarekat di Yaman.[59] Syekh Mas'ud diperkirakan hidup di abad ke 13-14 M. Hal ini menunjukkan bahwa tarekat sudah diamalkan oleh masyarakat Nusantara yang bahkan salah satu ulamanya menjadi mursyid sebuah tarekat di negeri lain.[60]

Banten pada abad-abad yang lalu sangat terkenal dengan gerakan tarekat yang sangat kuat. Semangat dan perlawanan masyarakat Muslim Banten terhadap kolonial Belanda salah satunya dipelopori oleh gerakan tarekat. Aktivitas tarekat di Banten terekam dalam studi yang dilakukan oleh Sartono yang menyoroti peranan penting tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dalam pemberontakan petani di Banten tahun 1888.[61] Lekatnya Banten dengan tarekat juga tidak bisa dilepaskan dari sosok penyebar Islam pertamanya, Syarif Hidayatullah alias Sunan Gunung Jati. Ayahanda dari Sultan pertama Banten, Sultan Maulana Hasanudin ini dikenal sebagai seorang wali yang memiliki sejumlah sanad tarekat.

2. **Tarekat Kubrawiyah**

Tarekat Kubrawiyah didirikan oleh Syekh Najmuddin Kubra (w. 1221). Ia lahir di Khiva Khawarizmi dan belajar di bawah bimbingan Syekh Ruzbihan al-Wazzan al-Mishri (w. 1188), seorang guru sufi dari Mesir yang sekaligus murid dari sufi agung Abu Najib al-Suhrawardi (w. 1168).[62] Sebaran tarekat ini cukup meluas ke berbagai daerah. Di Indonesia sendiri Tarekat Kubrawiyah ini diidentifikasi pernah berkembang di Indonesia. Salah satu indikasinya adalah adanya tradisi ziarah ke makam Syekh Jalaludin al-Kabir bin Husain yang di sejumlah tempat di Indonesia disebut sebagai makam Syekh Jumadil Kubra.[63] Selain itu, narasi cerita Sunan Gunung Jati yang merupakan salah satu anggota Walisongo juga dikaitkan memiliki hubungan khusus sebagai murid sekaligus sahabat dengan pendiri tarekat ini.

Merujuk beberapa sumber lokal seperti *Sajarah Banten Rante-Rante* dan juga *Babad Cirebon*, dikisahkan bahwa Sunan Gunung Jati belajar berbagai ilmu di

---

59 Al-Yafi'i (w. 1367) dalam karyanya berjudul *"mir'at al-jinan wa 'ibrat al-yaqzan fi ma'rifat ma yu'tabir min hawadits al-zaman*", menuturkan bahwa salah satu guru tarekatnya adalah Syekh Mas'ud al-Jawi.

60 R. Michael Feener dan Michael Laffan, *Sufi Scents Across the Indian Ocean: Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam*, Archipel, volume 70, 2005. h. 185-208

61 Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Depok: Komunitas Bambu, 2015)

62 J. Spencer Tirmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1971), h. 55

63 Abdurrahman Wahid, dalam kata pengantar Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. xiv-xv

Mekah.[64] Alexander Wain dalam sebuah artikelnya yang mengulas silsilah tarekat Kubrawiyah dalam “Sajarah Banten” misalnya memberikan penjelasan bahwa Sunan Gunung Jati dimungkinkan memperoleh sanad tarekat Kubrawiyah ini dari jalur India atau juga dari Cina melalui pengaruh dari murid-murid Abdul Latif al-Jami yang tersebar ke sejumlah daerah.[65] Tarekat ini di Indonesia, terutama di Banten, tidak banyak memiliki pengikut. Meski demikian, jika melihat pada wirid-wirid dan doa yang dibaca oleh masyarakat Muslim Indonesia pada umumnya, maka doa-doa atau wirid tersebut memiliki kesamaan dengan *Aurad Fathiyyah.*[66] Sebuah kumpulan wirid yang diajarkan oleh Abdul Latif al-Jami yang berasal dari ‘Ali al-Hamadani.[67]

3. **Tarekat Qadiriyah**

Selain Kubrawiyah, tarekat yang cukup berkembang pesat di Banten adalah Qadiriyah. Tarekat ini didirikan oleh seorang sufi besar Syekh Abdul Qadir al-Jailani (w. 1166).[68] Ia lahir di Jilan pada tahun 1077 M yang dimana pada saat itu mazhab Hanbali sedang berada di titik keemasannya. Di usianya yang menginjak umur 18 tahun remaja Abdul Qadir mengelana ke Bagdhad dan mendapatkan sanad tarekat pertamanya di tangan guru sufi Abu Sa’id al-Mukharrimi, seorang ahli fikih mazhab Hanbali.[69]

Tarekat ini, menurut Trimingham, pada tahun 1300-an mulai mendapatkan banyak pengitu di daerah Irak dan Suriah. Seabad kemudian tarekat ini menyebar ke anak benua India.[70] Dari jalur India ini tarekat Qadiriyah masuk ke dataran Aceh dan keberadaannya semakin cukup terlihat jejaknya dari puisi-puisi Syekh Hamzah

---

64 Naskah Sadjarah Banten Rante-Rante telah banyak diteliti oleh para sarjana baik dalam maupun luar negeri. Salah satunya adalah oleh Titik Pudjiastuti. Ia melakukan penyuntingan teks Sadjarah Banten, menerjemahkan dan menganalisis aksara dan amanat yang terdapat di dalamnya. Penelitian tentang Babad Cirebon juga sudah cukup banyak. Salah satu yang paling klasik adalah telaah yang dilakukan oleh Brandes dan Ringkes.

65 Alexander Wain (2021), The Kubrawī and early Javanese Islam Re-assessing the significance of a 16th-century Kubrawī *silsila* in the *Sejarah Banten Ranté-Ranté,* Indonesia and The Malay World, 49:143, 42-62, DOI: 10.1080/13639811.2021.1875658

66 Beberapa penggalan wirid yang dibaca secara rutin oleh sebagian masyarakat Muslim Indonesia hingga kini dan terdapat dalam *Aurad al-Fathiyyah* ini adalah: *Astagfirullahal ‘Adzim, Astagfirullahal ‘Adzim, Astagfirullahal ‘Adzim alladzi la ilaha illa huwal hayyul qayyumu wa atubu ilahi, Allahumma antassalam wa minkassalam wa ilaika ya’udussalam fahayyina rabbana bissalam wa adkhilnal jannata darassalam.*

67 Martin, *Kitab Kuning*, h. 287.

68 Ismail al-Qadiri, *al-Fuyudhat al-Rabbaniyyah,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 7. Menurut Martin, sejumlah orientalis meragukan bahwa Syaikh Abdul Qadir Jailani sebagai pendiri tarekat ini. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning,* h. 260

69 J. Spencer Tirmingham, *The Sufi Orders,* h. 41-42

70 J. Spencer Tirmingham, *The Sufi Orders,*h. 43.

Fansuri yang dimana perannya dalam menyebarkan tarekat ini di Nusantara sangat besar.[71] Pada akhir abad 19 tarekat Qadiriyah mencapai momentum puncaknya melalui gerakan petani Banten dalam melakukan perlawanan terhadap kolonial yang dipelopori oleh para guru tarekat tersebut.

Jejak tarekat ini, di hampir seluruh masyarakat Muslim di Indonesia, tak terkecuali di Banten, masih melekat kuat hingga sekarang. Nama Syekh Abdul Qadir al-Jailani hampir pasti selalu disebut dan dihadiahkan bacaan Surat Al-fatihah kepadanya. Begitu juga manaqib (ritual keagamaan yang berisi pembacaan biografi tokoh) Syekh Abdul Qadir Jailani masih terus berlangsung hingga kini.

4. Tarekat Naqsyabandiyah

Tarekat Naqsyabandiyah merupakan salah satu tarekat yang memiliki banyak pengikut. Tarekat ini dinisbatkan kepada Syekh Muhammad Baha'uddin al-Naqsyabandi. Menurut Muhammad Darniqah, pada dasarnya pendiri tarekat ini adalah Sayyidina Abu Bakar As-Shiddiq (w.13), sahabat sekaligus khalifah pertama pengganti Nabi Muhammad SAW.[72] Tarekat ini memiliki sejumlah nama yang dinisbatkan kepada tokoh-tokoh utamanya secara periodik. *Pertama*, di masa Abu Bakar, nama tarekat ini adalah Ash-Shiddiqiyyah. *Kedua*, di masa Abu Yazid al-Bishtami menjadi Thaifuriyyah. *Ketiga*, pada masa Abdul Khaliq al-Ghazdawani namanya berubah menjadi Khwajagan. *Keempat*, ketika tarekat ini mulai dipegang oleh Syekh Muhammad Bahauddin dikenal dengan tarekat Naqsyabandiyah.[73] Perubahan nama tarekat ini tidak hanya berhenti di masa Syekh Bahauddin, melainkan terus berlanjut. Ahrariyah, Mujaddidiyah, Khalidiyah, merupakan beberapa nama tarekat hasil perkembangan tarekat Naqsyabandiyah yang dinamakan sesuai dengan nama tokoh utamanya. Termasuk pada perkembangan selanjutnya tarekat ini oleh Syekh Ahmad Khatib Sambas digabungkan dengan tarekat Qadiriyah menjadi satu: Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, yang berkembang cukup pesat di beberapa daerah di Indonesia.

Kembali kepada pembahasan tarekat Naqsyabandiyah, sepeninggal Syekh Muhammad Bahauddin sebaran tarekat ini cukup luas menjangkau sejumlah daerah. Salah satunya India yang di mana, melalui jalur ini, tarekat Naqsyabandiyah masuk dan berkembang ke Nusantara. Mursyid-mursyid tarekat Naqsyabandiyah di hijaz pada abad 17 yang menjadi guru bagi orang-orang asal Nusantara tak bisa dipisahkan dari cabang-cabang tarekat di anak benua India.[74]

71 Menurut Sartono, pertama kali dibawa oleh seorang mistikus terkenal dari Aceh, Syekh Hamzah Fansuri yang melakukan pengembaraan ke sejumlah daerah termasuk Banten. Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten*, h. 159.

72 Muhammad Ahmad Darniqah, *At-Thariqah an-Naqsyabandiyah wa a'lamuha*, (Libanon: Jarrouspress, tt), h. 11

73 Muhammad Ahmad Darniqah, *At-Thariqah an-Naqsyabandiyah,* h.11

74 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei historis, geografis*

Pada dasarnya penyebaran tarekat di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kegiatan ibadah haji. Baik itu tarekat Naqsyabandiyah, Qadiriyyah, Sammaniyah dan tarekat-tarekat lainnya.[75] Martin menyinyalir bahwa setidaknya menjelang tahun 1662 tarekat Naqsyabandiyah bukan hanya dikenal oleh masyarakat Banten, melainkan sudah diamalkan di lingkungan istana.[76] Berdasarkan peninggalan tulisan yang diwariskannya, Syekh Yusuf Makassar merupakan ulama sekaligus sufi pertama asal Nusantara yang secara sarih menyebut tarekat ini.[77] Meskipun jika kita merujuk pada sumber-sumber lokal baik Sadjarah Banten maupun Babad Cirebon, jauh sebelum Syekh Yusuf Makassar, Sunan Gunung Jati juga dikaitkan dengan tarekat ini. Terlebih Banten di masa Sultan Ageng Tirtayasa sudah memiliki hubungan dengan Mekah.

Pasca Syekh Yusuf Makassar perkembangan tarekat Naqsyabandiyah di Banten tetap berlanjut. Syekh Abdullah bin Abdul Qahhar yang merupakan mursyid tarekat Syattariyah ini juga mengajarkan tarekat Naqsyabandiyah. Bahkan ia mengangkat khalifah tarekat Naqsyabandiyah di wilayah Bogor dan Cianjur.[78] Syekh Abdullah bin Abdul Qahhar juga mewariskan sebuah risalah yang hingga kini masih tersimpan di perpustakaan Leiden berjudul Thariqah Khalwatiyyah wa Naqsyabandiyyah dengan kode (Leiden Or. 7337).[79]

5. **Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah**

Penggabungan satu tarekat dengan tarekat lain beberapa kali terjadi. Tarekat Khalwatiyah oleh Syekh Yusuf Makassar dipadukan dengan unsur-unsur dari tarekat Syattariyah dan Naqsyabandiyah. Hasil penggabungan ini kemudian melahirkan nama tarekat Khalwatiyyah Yusufiyyah.[80] Begitu pula dengan Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah yang merupakan penggabungan unsur-unsur dalam Tarekat Qadiriyah dan Naqsyabandiyah. Menurut beberapa sumber[81], Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah ini didirikan oleh Syekh Ahmad Khatib Sambas (w.1875). Ia adalah salah seorang ulama besar asal Sambas, Kalimantan Barat.[82] Beliau tinggal di Mekah dan memiliki banyak murid yang berasal dari berbagai daerah di

dan sosiologis, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), h. 53.

75 J. Spencer Tirmingham, *The Sufi Orders,* h. 129-130.

76 Martin, *Kitab Kuning*, h. 332.

77 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h. 34.

78 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h. 44.

79 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h. 44.

80 Awaludin, *Sejarah dan Perkembangan Tarekat di Nusantara*, El-Afkar, vol. 5, no. II, 2016.

81 Lihat misalnya dalam Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h.92.

82 Muhammad Zulkham Effendi dan Asep Yudha Wirajaya, *Kajian Resepsi atas Teks Kitab Futuh al-'Arifin*, Jumantara, vol. 10 No. 2 Tahun 2019, h. 209

Indonesia dan Malaysia. Meskipun demikian, menurut catatan Martin, sepeninggal beliau, hanya ada satu khalifah yang diakui sebagai pemimpin utama tarekat ini, yaitu Syekh Abdul Karim al-Bantani (w.1897).[83] Beliau adalah ulama asal Tanara Banten yang menghabiskan banyak waktunya untuk belajar di Mekah. Selain Syekh Abdul Karim Al-Bantani, Syekh Ahmad Khatib Sambas juga memberikan ijazah mursyid kepada dua murid lainnya: Syekh Thalhah Kalisapu Cirebon dan Kiai Ahmad Hasbullah Madura.

Dari ketiga jalur ini Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah menyebar ke pelosok Indonesia. Melalui Syekh Abdul Karim al-Bantani tarekat ini mencapai popularitasnya di masyarakat baik di Banten sendiri hingga Sumatera Selatan dan Lombok. Sedangkan di Cirebon dan sekitarnya berkat Syekh Thalhah dan di Madura dan sekitarnya disebarkan oleh Kiai Ahmad Hasbullah.

Di Banten, berkat kharisma Syekh Abdul Karim al-Bantani Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah ini memiliki pengaruh yang sangat dahsyat. Beliau diinformasikan pulang ke Banten pada awal tahun 1870-an.[84] Pada tahun 1888, tarekat ini berperan besar dalam menggerakkan masyarakat dalam melakukan perlawanan terhadap kolonial Belanda. Tarekat ini, menurut Sartono, menjadi mata tombak dalam protes religio-politik terhadap situasi kolonial.[85] Tidak hanya di Banten, Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah juga menjadi pelopor dalam menggerakkan masyarakat untuk melakukan perlawanan terhadap kerajaan Bali.[86]

Sepeninggal Syekh Abdul Karim al-Bantani, tarekat ini dikembangkan oleh beberapa murid utamanya: Di Banten, beliau memberikan tongkat estafetnya kepada Syekh Asnawi Caringin (w.1937). Kemudian di Bogor dan sekitarnya kepada Tubagus Falak Pagentongan Bogor (w.1972) yang memang berasal dari Banten lalu hijrah ke Bogor, serta Syekh Ibrahim Brumbung Mranggen Demak (w.1927). Salah satu peninggalan karya dari Syekh Abdul Karim al-Bantani adalah satu naskah kitab yang berjudul "Risalah Silsilah al-Thariqatain al-Qadiriyah wa an-Naqsyabandiyah". Kitab tersebut ditulis oleh beliau sendiri bersama Syekh Ibrahim Brumbung.[87]

---

83 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h. 92.

84 Martin memperkirakan kepulangan Syekh Abdul Karim ke Banten pada tahun 1872. Beliau mendirikan pesantren di Tanara, Banten. Lihat dalam Martin van Bruinessen, "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", dalam Archipel, Vol. 50, (1995), 165-199.

85 Sartono, *Pemberontakan Petani*, h. 174.

86 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 265.

87 Ahmad Ginandjar Sya'ban, Kitab TQN karya Syekh Abdul Karim dan Syekh Ibrahim Brumbung, Inilah Kitab TQN Karya Syaikh Abdul Karim Banten dan Syaikh Ibrahim Brumbung - zawiyah-arraudhah.com, diakses tanggal 06 Nopember 2021

6. **Tarekat Syattariyah**

Pada abad 17-an Syattariyah merupakan salah satu tarekat yang diminati oleh banyak pelajar Nusantara di Mekah dan Madinah. Melalui dua tokoh sentralnya: Syekh Ahmad Qusyasyi (w. 1660) dan Syekh Ahmad Al-Kurani (w. 1691), tarekat ini diajarkan kepada murid-murid dari Nusantara. Syekh Abdurrauf al-Fansuri al-Singkili (w.1693) adalah seorang ulama terkenal yang merupakan murid dari keduanya dan dikirim kembali ke Sumatera (Aceh) serta mendapatkan gelar khalifah bagi tarekat ini.[88] Tarekat ini kemudian menyebar ke berbagai pelosok melalui jasa murid-murid dari Syekh Abdurrauf. Di antaranya adalah Syekh Abdul Muhyi Pamijahan yang mendapatkan sanad tarekat darinya.

Selain Syekh Abdurrauf al-Fansuri, ulama asal Indonesia lainnya yang berguru kepada Syekh Ibrahim al-Kurani dan juga mendapatkan ijazah tarekat Syattariyah. Tidak hanya Syattariyah, Syekh Yusuf juga belajar sejumlah tarekat lain seperti Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Qadiriyah, Ba'alawiyah. Hal ini tidaklah musykil mengingat Syekh Yusuf pada masa remajanya dikenal sebagai seorang santri pengelana. Ia menghabiskan waktunya sekitar dua dasawarsa untuk mengenyam pendidikan keagamaan di negeri Arab. Dari Madinah, Mekah hingga ke Damaskus.[89]

Sebagaimana direkam dalam sejarah, Syekh Yusuf adalah sahabat dekat sekaligus penasihat Sultan Abul Fath Abdul Fattah alias Sultan Ageng Tirtayasa. Meskipun tidak ada bukti yang sahih mengenai aktivitas Syekh Yusuf dalam mengembangkan ajaran tarekat, posisinya sebagai penasihat Sultan memungkinkan ia mengajarkan tarekat secara terbatas di lingkungan dan lingkaran istana.[90] Tarekat Syattariyah mengalami perkembangan yang cukup signifikan di tangan Syekh Abdullah bin Abdul Qahhar al-Bantani.[91]

Sekitar pertengahan kedua abad 18 M, Syattariyah masuk ke dalam istana Banten. Sultan Abu nashr bin Muhammad Zayn al-'Asyiqin dan mufti kerajaan, Syekh Abdullah bin Abd Qahhar yang tidak lama baru kembali pulang menuntut ilmu dari Mekah dan Madinah diketahui menganut tarekat Syattariyah. Bahkan konon keduanya merupakan khalifah tarekat Syattariyah di Banten dan sekitarnya. Melalui jalur inilah kemudian tarekat ini berkembang di Banten dan sekitarnya. Aktivitas Syekh Abdul Qahhar dalam mengembangkan tarekat tercatat dalam naskah-naskah bahwa ia membangun jaringan sederhana bagi para murid dan khalifahnya. Tidak

88 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 233.

89 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 334.

90 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 335.

91 Muhammad Shoheh, *Kitab al-Jawahir al-Khamsah: Legasi Kitab Tasawuf Sepanjang Zaman dalam Konteks Historis Kesultanan Banten,* (Yogyakarta: Quantum, 2020), h.9.

hanya di istana, melainkan di luar istana dan kota Banten dimana ia mengajar.[92]

7. **Tarekat Rifa'iyyah**

Rifaiyyah yang secara tekstual bermakna jalan (metode) Rifa'i adalah sebuah tarekat yang berbeda dengan tarekat Qadiriyah. Tirmingham menolak pandangan sejumlah orang yang menyamakan tarekat ini dengan tarekat Qadiriyah. Menurutnya, tarekat ini memiliki perbedaan yang signifikan dibanding tarekat lainnya, termasuk Qadiriyah.[93] Tarekat ini didirikan oleh Sayyid Ahmad Abu al-'Abbas al-Rifa'i (w. 1182). Ia adalah seorang sufi agung kelahiran Irak tahun 1118 M. Tarekat ini menyebar ke berbagai belahan dunia Islam dan mencapai kemapanannya pada abad ke-15 M.[94]

Tarekat Rifaiyah kemudian juga masuk ke Nusantara melalui saluran Nuruddin al-Raniri (w. 1658). Menurut catatan Oman, Al-Raniri adalah guru utama tarekat Rifaiyah yang sekaligus menjabat sebagai shaikh al-Islam di kesultanan Aceh.[95] Sedangkan di Banten khususnya tarekat ini diasumsikan mulai muncul di masa Sultan Zainal 'Asyiqin yang memerintah pada tahun 1753 hingga 1777.[96] Artinya, tarekat ini masuk ke Banten pada abad 18 M.

Tarekat Rifaiyyah merupakan salah satu tarekat di Banten yang jejak-jejaknya masih bisa dilihat hingga sekarang. Tradisi dan kesenian debus yang masih ada di Banten hingga hari ini merupakan salah satu bukti bahwa tarekat Rifaiyyah pernah eksis di Banten. Teknik kekebalan tubuh yang dipraktikkan dalam seni debus salah satunya adalah berkat pengaruh tarekat Rifaiyyah.[97]

8. **Jejak Keilmuan di Banten**

Pertalian antara orang Nusantara (Indonesia) dengan ulama-ulama yang berada di Haramain (Mekah dan Madinah) sudah terjalin semenjak abad-abad pertama periode Islam.[98] Konsep hubungan ini terwujud dalam bentuk: pengiriman

---

92 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 337.

93 J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders*, h. 37.

94 J. Spencer Trimingham, *Sufi Orders*, h. 40.

95 Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks,* (Jakarta: PPIM, 2008) h. 28.

96 Martin van Bruinessen, Kitab Kuning, h. 339.

97 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 338.

98 Kontak awal masyarakat Nusantara dengan umat Islam di Mekah bisa dilihat dalam Masudi, I. (2020, July 30). Islam Dibawa Masuk oleh Orang Nusantara: Dari Data Terserak Buzurgh Al-Ramahurmuzi, 'Ajaibul Hind: Kisah-Kisah Ajaib di Daratan dan Lautan Hindi. *ISLAM NUSANTARA:Journal for the Study of Islamic History and Culture*, *1*(1), 239 - 252. https://doi.org/https://doi.org/10.47776/islamnusantara.v1i1.52

utusan ke Makkah, kehadiran santri-santri Indonesia yang mengaji di tanah Arab, kehadiran ulama Arab di Nusantara, dan konsultasi (korespondensi) tentang berbagai persoalan keagamaan. Keempat hal ini menurut Henri Chambert-Loir berhubungan dengan perihal ibadah haji.[99]

Mekah dan Madinah (Haramain) merupakan salah satu pusat studi keislaman paling otoritatif. Oleh karena itu, raja-raja Muslim di Nusantara -Aceh, Banten, Makassar, Banjarmasin, selalu mengirimkan utusan-utusannya untuk pergi ke dua tempat itu menemui para guru dan menanyakan ihwal persoalan keagamaan yang terjadi di daerahnya. Para utusan ini tidak hanya bertanya dan tentu juga melakukan ibadah haji di Mekkah, mereka juga menjadi murid yang kemudian dipersiapkan sebagai qadi (hakim Islam) di daerahnya masing-masing.[100] Oman Fathurrahman juga menyebutkan bahwa Abdurrauf Singkel yang telah pulang ke Aceh, menyampaikan kepada gurunya di Madinah, yakni Ibrahim al-Kurani, sekitar tahun 1665, menanyakan sebuah pertanyaan tentang doktrin *Wihdatul Wujud* yang telah puluhan tahun diperdebatkan di lingkungan istana Aceh. Sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut, al-Kurani menulis sebuah kitab berjudul *Ithaf al-Dhaki*.[101]

Sultan Banten Abdul Qadir (1596-1651), yang merupakan putra dari Sultan Muhammad (), pada tahun 1636 M mengirimkan utusannya ke Mekah untuk mendapatkan gelar “sultan” dari Syarif di Mekah sekaligus meminta penjelasan terkait tiga teks tasawuf berpaham wujudiyah yang saat itu menjadi polemik di masyarakat. Selain dua misi tersebut, utusan dari Banten ini memohon kepada salah seorang ulama kenamaan, Syaikh Muhammad ‘Ali Ibn ‘Alan untuk datang ke Banten dan mengajarkan Islam di sana.[102] Misi yang terakhir ini memang tidak dikabulkan oleh Syaikh Ibn ‘Alan, akan tetapi ia memberikan jawaban atas beberapa pertanyaan yang diajukan oleh Sultan Banten.[103] Selain itu, beberapa utusan dari Banten ini, menurut sumber tutur, menimba banyak ilmu kepada Syaikh Ibn ‘Alan tersebut.

Salah satu informan penelitian kami menyebutkan bahwa di antara utusan dari Banten ini adalah Pangeran Pekik, Pangeran Aria Wasangkara, Aria Jayasantika dan Lebeh Panji. Lebeh Panji yang sebelumnya didapuk sebagai kepala rombongan wafat di Mekah dan Pangeran Aria Wasangkara menggantikannya sebagai pimpinan. Sekembalinya ke tanah Banten sekitar tahun 1638 M Pangeran Aria Wasangkara

---

99 Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam; Kisah-Kisah orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*. (Jakarta: Kepustakaan Penerbit Gramedia, 2013), h.13-14

100 Martin van Bruinessen, *Tradisi dan Jaringan Sufisme di Jalur Rempah*, makalah *public lecture* di UNUSIA Jakarta, 2021.

101 Periksa lebih lanjut dalam Oman Fathurrahman, *Ithaf al-Dhaki Tafsir Wihdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012), terutama bab 1.

102 Martin, *Kitab Kuning*, 315.

103 Martin, *Kitab Kuning*, 315.

mengajarkan ilmu yang telah dipelajarinya kepada masyarakat di Lengkong (kini masuk wilayah Tangerang). Kampung Lengkong mula-mula dibuka dan dihuni oleh Pangeran Aria Wasangkara sejak sebelum ia pergi ke Mekah sekitar tahun 1633 M.[104]

Tradisi pengiriman santri ke Mekah terus berlanjut di era Sultan Ageng Tirtayasa memimpin kesultanan Banten. Santri Betot, menurut sumber lokal, pada tahun 1651 menjadi ketua rombongan santri-santri Banten untuk belajar ilmu agama di Mekah.[105] Menurut Martin, orang-orang Banten sejak abad ke-17 hingga menjelang akhir abad ke-19 merupakan kelompok yang paling banyak yang bermukim di Mekah, baik sebagai guru maupun murid.[106]

Dari sini dapat dipahami bahwa jaringan keilmuan di Banten pada abad 16 hingga 20 M terbentuk melalui beberapa simpul: *Pertama*, melalui kontak langsung dengan tokoh agama Islam yang bermukim di Mekah, seperti tercermin dalam pengiriman utusan dari Banten untuk meminta fatwa dari otoritas keagamaan di sana. *Kedua*, santri-santri asal Banten yang mendalami ilmu-ilmu keislaman di Mekah yang merupakan pusat keilmuan di masa itu, sekembalinya mereka ke tanah kelahirannya menyebarkan ajaran Islam ke masyarakat. Hal ini sebagaimana pola yang dilakukan oleh Raden Aria Wasangkara yang merupakan murid dari ulama Mekah terkemuka, Syekh Ibn 'Allan, hingga Syekh Abdul Karim al-Bantani dan lain sebagainya. *Ketiga*, simpul Banten sebagai pusat ilmu pengetahuan Islam yang menarik perhatian para ulama dari berbagai negara untuk singgah dan bermukim sekaligus belajar dan mengajarkan agama. Berbeda dengan simpul pertama yang di mana orang Banten mendatangi pusat keilmuan, simpul ketiga justru didatangi oleh para tokoh agama dari mancanegara.

9. Masjid dan Pesantren Kasunyatan

Pada masa-masa awal kesultanan Banten, pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu keislaman hanya dilakukan di lingkungan keraton. Pendidikannya pun dikhususkan terutama bagi kalangan keluarga sendiri. Hal ini mengingat qadhi yang merupakan jabatan hakim tertinggi berada di dalam keraton dan masjid sebagai tempat ia mengajarkan ilmu-ilmu keislaman.

Dalam sepanjang sejarahnya masjid selain digunakan sebagai tempat ibadah juga difungsikan sebagai sarana pengembangan kebudayaan, aktivitas keagamaan, sosial dan kenegaraan.[107] Bahkan menurut satu pendapat, kata sufi merupakan

---

104 KH. Imadudin Utsman, *Sejarah Pendiri Tangerang Raden Aria Wasangkara*, (Tangerang: Balai Adat Tangerang, 2018), h. 17.

105 KH. Imadudin Utsman, Tahun 1634 Orang Banten Sudah Mesantren Ke Makkah (nu.or.id), diakses tanggal 06 Nopember 2021, dan dijelaskan ulang dalam wawancara dengan penulisnya.

106 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 311

107 Sidi Gazalba, *Mesjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*,(Jakarta: Pustaka al-

derivasi dari kata ahlusuffah yang bermakna serambi masjid di mana para sufi berdiam di situ.[108] Dari sini dapat dipahami bahwa tujuan didirikannya sebuah masjid bukan semata sebagai tempat untuk melakukan ritual-ritual keagamaan belaka.

Dua masjid peninggalan bersejarah Kesultanan Banten yang hingga kini masih ada adalah masjid Agung Banten yang berada di lingkungan keraton Banten dan masjid Kasunyatan yang bejarak sekitar 2 kilometer dari keraton Surosowan. Masjid pertama dibangun di masa Sultan Maulana Hasanuddin yang berkuasa pada tahun 1552-1570 M, sedangkan masjid kedua dibangun di masa Sultan Maulana Muhammad.

Kisah berdirinya Masjid Kasunyatan sebagaimana dituturkan dalam *Sadjarah Banten* berawal dari hubungan dekat antara Sultan Muhammad dengan Kiai Dukuh, seorang guru yang mengajarkannya ilmu agama. Sebagai rasa takzim dan hormatnya sang murid kepada gurunya, Sultan Muhammad mewakafkan sebidang tanah untuk gurunya yang kemudian dijadikan pemukiman sekaligus tempat pendidikan dan pengajaran Islam. Kiai Dukuh yang mendapatkan gelar sebagai Pangeran Kasunyatan ini menjadikan tempat tersebut dijuluki Kasunyatan.[109]

Masjid Kasunyatan memiliki fungsi bukan hanya sekadar tempat ibadah, melainkan juga sebagai pusat pengajaran. Kiai Dukuh sebagai ulama yang ditunjuk oleh Sultan memberikan pengajaran di tempat ini. Kasunyatan menjadi tempat pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang memiliki visi masa depan dunia Islam.[110]

Saat kami mengunjungi komplek Kasunyatan, tiang-tiang masjid ini menurut informasi dari sumber lokal yang kami terima masih dalam bentuknya yang asli. Di komplek tersebut, sisi utara dan timur masjid dijadikan area pemakaman. Di situ terdapat makam Syekh Abdusyukur sepuh, Syekh Abdusyukur Anom, dan Kiai Dukuh. Syekh Abdussyukur Sepuh menurut informan yang kami wawancarai adalah penasehat dari Sultan Maulana Hasanudin. Namun, ketika kami kejar dengan pertanyaan lain misalnya berasal darimana, ia tidak bisa menjawab.[111] Begitu pula saat kami tanyakan tentang sosok Kiai Dukuh, jawaban yang diberikannya tidak begitu memuaskan.

Namun demikian, dari beberapa sumber tertulis dapat disimpulkan bahwa kesultanan Banten selain memiliki dua lembaga keislaman sekaligus. *Pertama*, keraton sebagai pusat pemerintahan yang di dalamnya terdapat seorang qadhi yang

Husna,1994), h. 322.

108 Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta,* (Jakarta: Yayasan SAS, 2021), cet.2,h.5.

109 Asep Saefullah, Masjid Kasunyatan Banten: Tinjauan Sejarah dan Arsitektur, *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 16, No. 1, 2018: 127 – 158

110 Lili Romli, dkk, *Banten dalam ragam perspektif: Bunga Rampai Pemikiran Kritis ICMI Orwil Banten* (Banten: Icmi Banten, 2020), h.35.

111 Wawancara dengan kuncen Kasunyatan, Tubagus Entus Jazuli.

mengemban amanat sebagai hakim, juga memiliki Kasunyatan. *Kedua*, kasunyatan, yang merupakan "peguron" atau perguruan dimana pendidikan dan pengajaran Islam diajarkan di tempat tersebut.

10. Pesantren Sebagai Pusat Pendidikan Islam

Tradisi transmisi pengetahuan yang diperoleh ulama-ulama nusantara dari hasil belajarnya di pusat-pusat pengetahuan di Timur Tengah dilanjutkan oleh mereka di berbagai tempat asalnya. Pesantren[112] sebagai pusat pendidikan Islam di Nusantara memiliki peran yang sangat besar dalam menjaga tradisi transmisi pengetahuan sekaligus pembentukan jaringan-jaringannya. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Abdurrahman Wahid:

> *Dengan demikian, terjadilah pengiriman anak-anak muda dari kawasan Nusantara untuk belajar di Timur Tengah dan akhirnya menghasilkan korps ulama yang tangguh yang mendalami ilmu-ilmu agama di Semenanjung Arabia, terutama di Makkah. Maka lahirlah ulama-ulama besar seperti Kiai Nawai Banten, Kiai Mahfud Tremas, Kiai Abdul Ghani Bima, Kiai Arsyad Banjar, Kiai Abdus Shomad Palembang, Kiai Hasyim Asy'ari Jombang, Kiai Khalil Bangkalan…*
>
> *Mereka ini membawakan orientasi baru pada manifestasi keilmuan di lingkungan pesantren, yaitu orientasi pendalaman ilmu fiqh secara tuntas. Perdebatan mengenai hukum agama dilakukan dengan serius, tidak hanya melakukan kajian terhadap kitab fiqh yang besar-besar, melainkan juga dengan mengembangkan alat bantunya seperti ilmu bahasa Arab yang tuntas, ilmu tafsir, ilmu hadis, dan tidak lupa juga ilmu akhlak.*[113]

Generasi pertama santri-santri Indonesia yang belajar di Timur Tengah konon hanya menyerap sebagian tradisi keilmuan yang ada, terutama yang cocok dengan budaya lamanya (khususnya tasawuf falsafi, kosmologi, tarekat, dan ilmu-ilmu gaib terkait, tetapi juga ilmu fiqih).[114] Ilmu-ilmu yang dipelajari dari Arab tersebut kemudian diajarkan kembali di tanah kelahiran mereka.

Sistem pendidikan Islam ini tidak hanya melahirkan ulama-ulama generasi selanjutnya yang mumpuni, tetapi juga melahirkan ribuan naskah tentang sastra

112 Para sejarawan juga kerap berbeda pendapat mengenai kapan dan dimana pesantren sebagai lembaga pendidikan ada di Nusantara. Menurut Zamaksyari Dhofier, pesantren pertama adalah Pesantren Tegal Sari Ponorogo yang didirikan tahun 1742 M. Lihat selengkapnya dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), sementara menurut hipotesa Martin van Bruinessen, pesantren terawal justru berada di lereng Gunung Karang di Banten. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 324.

113 Abdurrahman Wahid, *"Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren"* dalam Jurnal Pesantren, edisi Oktober-Desember, 1984, h. 225-227.

114 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h.101.

dan agama. Pesantren juga dikenal dengan kemandirian dan sikapnya yang inklusif dalam menerima anak didiknya. Ia tidak memandang kelas atau kasta sebagaimana terjadi dalam sekolah-sekolah modern waktu itu. Karena itu keilmuan di kalangan masyarakat sangat berkembang meskipun belum ada sekolah.[115]

Santri-santri pondok pesantren yang telah dianggap telah cukup dalam menerima ilmu yang diberikan kiainya disuruh kembali ke masyarakatnya untuk mengajarkan ilmu yang telah diperolehnya. Dari sinilah kemudian jalur transmisi pengetahuan-keilmuan pesantren berjejaring satu sama lainnya. Sebaran murid-murid kiai yang juga kemudian menjadi kiai melahirkan generasi pelanjut dalam mengembangkan keilmuan. Dan pesantren merupakan tempat persemaian dan pengembangan ajaran keislaman yang masih terus eksis di berbagai belahan daerah di Indonesia, tak terkecuali Banten.

Kesimpulan

Transisi kekuasaan dari Kerajaan Sunda ke Kesultanan Banten pada abad ke XVI M tidak hanya menunjukkan perubahan kekuatan politik, tetapi juga tatanan kebudayaan yang memainkan peranan penting dalam pembentukan budaya baru di wilayah Jawa Barat pada masa Pra-Kolonial. Kemenangan Sultan Hasanudin atas penguasa Sunda, Prabu Pucuk Umun, memperlihatkan naiknya spiritualitas Islam yang menggantikan spiritualitas lama Hindu yang sebelumnya mendominasi kawasan nusantara. Data manuskrip dan arkeologis menunjukkan bahwa transformasi spiritualitas Hindu ke Islam berlangsung secara halus dan perlahan (terutama di bagian pedalaman) sebagaimana terjadi pada sistem kepercayaan sebelumnya ketika ia digantikan secara perlahan oleh kebudayaan Hindu. Pemindahan pusat kekuasaan dari Banten Girang yang berposisi di pedalaman ke Surosowan (wilayah pesisir) menandai pertumbuhan ekonomi internasional yang pesat dengan semangat kosmopolitanisme dan bisa jadi para pemutus kebijakannya telah mempertimbangkan keuntungan lalu lintas budaya di Selat Sunda. Penelitian ini mengajukan argumen bahwa semangat perdagangan para aktor Banten berkelindan dengan antusiasme spiritual dan pengembangan intelektual yang dibuktikan dengan keberadaan jejak komunitas spiritual dan pada tingkat tertentu karya-karya religius yang prestisius baik yang diproduksi oleh aktor-aktor Hindu pada abad ke X hingga XVI dan agen-agen Muslim pada abad XVI hingga XVII.

Bibliografi

Ahmad Darniqah, Muhammad, tt. *At-Thariqah an-Naqsyabandiyah wa a'lamuha*, Libanon: Jarrouspress.

Ali, Mufti, 2019. *Aria Wangsakara Tangerang: Imam Kesultanan Banten, Ulama-*

115 Abdul Mun'im Dz, *Islam Nusantara: Antara Prasangka dan Harapan yang Tersisa*. Makalah AICIS 2010

Pejuang Anti Kolonialisme (1615-1681), Pandeglang: Bhakti Banten Press.

Ambary, Hasan M., dkk. 1977. *Berita Penelitian Arkeolog*, Jakarta: Departemen P & K Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional.

Ayatrohaedi, 2005. *Sundakala: Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah "Panitia Wangsakerta" Cirebon,* Jakarta: Pustaka Jaya.

Azra, Azyumardi, 1994. *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia. Bandng: Mizan.

Chambert-Loir, Henry dkk, peny, 2008, *Ziarah Dan Wali Di Dunia Islam*, Depok: Komunitas Bambu.

_____________, 2013. *Naik Haji di Masa Silam; Kisah-Kisah orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*, Jakarta: Kepustakaan Penerbit Gramedia.

Cortesesao, Armando, 2015. *Summa Oriental Tome Pires* (Terj.), Yogyakarta: Narasi.

Djadjadiningrat, Hoesein,1983. *Tinjauan Kritis Tentang Sajarah Banten: Sumbangan bagi Pengenalan Sifat-sifat Penulisan Sejarah Jawa*, Jakarta: Djambatan,

Djaenuderadjat, Endjat, peny., 2013. *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan di Indonesia. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Drewes, G.W.J., 1977. *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyyāʾ al-Anṣārī's Kitāb Fatḥ al-Raḥmān and Its Indonesian Adaptations*. With an Appendix on Palembang Manuscripts and Authors, Leiden: Brill.

Edel, Jan, 1938, *Hikajat Hasanoeddin*, Meppel: Ten Brink.

Feener, R. Michael, ed, 2018. *Challenging Cosmopolitanism: Coercion, Mobility and Displacement in Islamic Asia*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Guillot, Claude, dkk, 1996. *Banten Sebelum Zaman Islam, Kajian Arkeologi di Banten Girang 932-1526,* Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Heuken SJ, Adolf, 1999. *Sumber-sumber Asli Sejarah Jakarta,* Jakarta: Cipta Loka Caraka.

Kartodirjo, Sartono, 2015. *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Depok: Komunitas Bambu.

______________, 2008. *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara Abad Ke-16 dan 17*, Depok: Komunitas Bambu.

Lombard, Denys, 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya II Jaringan Asia*, Jakarta: Gramedia.

Lubis, Nina, 2003. *Banten Dalam Pergumulan Sejarah: Sultan, Ulama, Jawara*, Jakarta: LP3ES.

Kraus, Werner. "The Shattariya Sufi Brotherhood in Aceh." Dalam Arndt Graf, Susanne Schröter, Edwin Wieringa (ed.). *Aceh: Hisoty, Politics and Culture*. Singapore: ISEAS, 2020, hlm. 201-2026.

Marihandono, Djoko, dkk, tt. *Rempah, Jalur Rempah dan Dinamika Masyarakat Nusantara*. Jakarta: Direktorat Sejarah, Dirjen Kebudayaan Kemendikbud RI.

Meuleman, Johan Henrik, 1999. *Islam Asia Tenggara dan Proses Globalisasi*, dalam Jurnal: Wacana, 2(1): h. 23–42.

Michrob, Halwany dkk, 1993.*Catatan Masa Lalu Banten*, Serang: Saudara.

Mundarjito, dkk, *Laporan Penelitian Arkeologi Banten 1976*, Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi, 1986.

P. Swantoro, *Perdagangan Lada Abad XVII: Perebutan Emas Putih dan Hitam di Nusantara,* Jakarta: KPG, 2021.

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Notosusanto, Nugroho, 2008. *Sejarah Nasional Indonesia*, Jilid II, Jakarta: Balai Pustaka.

Prange, Sebastian R., 2018. *Monsoon Islam: Trade and faith on the medieval Malabar Coast, Cambridge*: Cambridge University Press.

Ramahurmuz, Buzurg Syahriyar bin, 2010. *Aja'ibul Hind li Buzurk bin Syahriyar*, Abu Dhabi: Hai'ah Abu Zobi li al-Tsaqafah wa al-Turats.

Reid, Antony, 2011 *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

___________, 2019. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, Jakarta: LPT3ES.

Reolofsz, MAP. Meilink, 2016. *Perdagangan Asia dan Pengaruh Eropa di Nusantara antara 1500 dan 1630*, Depok: Komunitas Bambu.

Risso, Patricia. 1995. *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*. Colorado: Westview Press.

Roelofsz, M.A.P. Meilink, 2016. *Perdagangan Asia dan Pengaruh Eropa di Nusantara Antara 1500 dan Sekitar* 1630. Yogyakarta: Ombak.

Romli, Lili, dkk, 2020. *Banten dalam ragam perspektif: Bunga Rampai Pemikiran Kritis ICMI Orwil Banten*, Banten: Icmi Banten.

Sabir, Iqbal. “The Life and Times of Shaikh Ahmad Sirhindi” Thesis, Centre of Advanced Studi Departmen of History Aligarh Muslim Aligarg Muslim University Aligarh, India. 1990. Tidak diterbitkan.

Schrieke, B.J.O., 2015, *Kajian Histotis Sosiologis Masyarakat Indonesia I (Terj.),* Yogyakarta: Ombak.

Sen, Tan Ta. 2009. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Shoheh, Muhammad, 2020. *Kitab al-Jawahir al-Khamsah: Legasi Kitab Tasawuf Sepanjang Zaman dalam Konteks Historis Kesultanan Banten,* Yogyakarta: Quantum,

Tirmingham, J. Spencer, 1971. *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press.

Tjandrasasmita, Uka, 1995. *Banten Sebagai Pusat Kekuasaan dan Niaga Antarbangsa, dalam Banten Kota Pelabuhan Jalan Sutra*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan RI.

Tjandrasasmita, Uka, 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Trimingham, J. Spence. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford Uiversity Press, 1971.

Utsman, Imadudin, 2018. *Sejarah Pendiri Tangerang Raden Aria Wasangkara*, Tangerang: Balai Adat Tangerang.

Van Bruinessen, Martin, 1994. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei historis, geografis dan sosiologis*, Bandung: Penerbit Mizan.

____________________, 2012. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading Publishing.

Yogaswara, 1978. *Dewawarman*, Fak. Sastra Unpad, Bandung.

Yuanzhi, Kong, 2000. *Muslim Tionghoa Cheng Ho: Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Zuhri, Saifuddin, 1981. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkebangannya di Indonesia*, Bandung: PT. Al-Ma’arif.

Awaludin, “Sejarah dan Perkembangan Tarekat di Nusantara”, dalam *El-Afkar*, vol. 5, no. II, 2016.

Facal, Gabriel, “Religious Specificities in the Early Sultanate of Banten (Western Java, Indonesia)”, *Indo-Islamika*, Vol. 4, No. 1, Januari-Juni, 2014.

Guillot, Claude, 2020. "Persia and the Malay World: Commercial and Intellectual Exchanges", dalam *Studia Islamika*, Vol. 27, No. 3.

Masudi, Idris. (2020, July 30). Islam Dibawa Masuk oleh Orang Nusantara: Dari Data Terserak Buzurgh Al-Ramahurmuzi, 'Ajaibul Hind: Kisah-Kisah Ajaib di Daratan dan Lautan Hindi. *ISLAM NUSANTARA:Journal for the Study of Islamic History and Culture*, *1*(1), 239 - 252. https://doi.org/https://doi.org/10.47776/islamnusantara.v1i1.52

Noorduyn, J., 1975. "Bujangga Manik's Journeys Throught Java: Topographical Data From an Old Sundanese Source", dalam *Bijdragen tot de taal-en volkenkunde*, 1982, p, 413-442.

Ried, Anthony, 1990. "An 'Age of Commerce' in Southeast Asian History," dalam *Modern Asian Studies*, Feb., 1990, Vol. 24, No. 1.

Saefullah, Asep, 2018. "Masjid Kasunyatan Banten: Tinjauan Sejarah dan Arsitektur", *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 16, No. 1

Syafiera, Aisyah dan Alrianingrum, Septina*,* 2016. *Perdagangan di Nusantara Abad Ke-16,* dalam Jurnal: *AVATARA, Journal Pendidikan Sejarah*, (Volume 4, No. 3, Oktober 2016), h. 721-735.

Tibbetts. G.R. "Early Muslim Traders in South-East Asia." Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. 30, No. 1 (177) 1957, hlm. 1-45

Van Bruinessen, Martin, "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate", dalam Archipel, Vol. 50, 1995, 165-199.

____________________, 2021. *Tradisi dan Jaringan Sufisme di Jalur Rempah*, makalah *public lecture* di UNUSIA Jakarta, 2021.

Vickers, A.H., 1993. "From Bali to Lampung on the Pasisir", dalam *Archipel*, No. 43.

Wade, Geoff, 2009. "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900–1300 CE," dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. No. 40.

Wahid, Abdurrahman, 1984. *"Asal-Usul Tradisi Keilmuan Pesantren"* dalam *Jurnal Pesantren*, edisi Oktober-Desember, 1984.

Wain, Alexander (2021), The Kubrawī and early Javanese Islam Re-assessing the significance of a 16th-century Kubrawī *silsila* in the *Sejarah Banten Ranté-Ranté,* dalam *Indonesia and The Malay World*, Vol. 49.

Perniagaan Kesultanan Banten Abad Ke-15—17," dalam *KALPATARU: Majalah Arkeologi*, Vol. 22 No. 2.

Sya'ban, Ahmad Ginandjar Kitab TQN karya Syekh Abdul Karim dan Syekh

Ibrahim Brumbung, Inilah Kitab TQN Karya Syaikh Abdul Karim Banten dan Syaikh Ibrahim Brumbung - zawiyah-arraudhah.com, diakses tanggal 06 Nopember 2021

Utsman, KH. Imadudin, Tahun 1634 Orang Banten Sudah Mesantren Ke Makkah (nu.or.id), diakses tanggal 06 Nopember 2021

Irfani, Fahmi, 2019. *Kejayaan dan Kemunduran Perdagangan Banten di Abad 17*, Disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

Sholehat, Ikot, 2019. *Perdagangan Internasional Kesultanan Banten Akhir Abad XV*I-XVII, Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Untoro, Heriyanti Ongkodharma, 1998. *Perdagangan di Kesultanan Banten (1552-1684): Kajian Arkeologi Ekonomi*, Disertasi Program Studi Arkeologi Universitas Indonesia.